This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

Phil 9470.2

Harvard College Library

FROM THE BEQUEST OF

JAMES WALKER, D.D., LL.D.

(Class of 1814)

FORMER PRESIDENT OF HARVARD COLLEGE

"Preference being given to works in the Intellectual and Moral Sciences"

ALPHONSE PICARD & FILS
EDITEURS
RUE BONAPARTE
82
PARIS VIe ARROND^t

LIBRAIRIE ANCIENNE D'OCCASION
COMMISSION
LIVRES FRA
ETA

L'IDÉE

DE

RESPONSABILITÉ

PAR

L. LÉVY-BRUHL

ANCIEN ÉLÈVE DE L'ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE
PROFESSEUR AGRÉGÉ DE L'UNIVERSITÉ

PARIS
LIBRAIRIE HACHETTE ET Cie
79, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 79

1884

à monsieur Emile Boutmy

Hommage respectueux de l'auteur

L. Lévy-Bruhl

L'IDÉE

DE

RESPONSABILITÉ

BOURLOTON. — Imprimeries réunies, A, rue Mignon, 2, Paris.

L'IDÉE

DE

RESPONSABILITÉ

PAR

L. LÉVY-BRUHL

ANCIEN ÉLÈVE DE L'ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE
ROFESSEUR AGRÉGÉ DE L'UNIVERSITÉ

PARIS
LIBRAIRIE HACHETTE ET Cie
79, BOULEVARD SAINT-GERMAIN,

1884

Phil 9470.2

Walker fund

A LA MÉMOIRE

DE

M. ERNEST BERSOT

AVANT-PROPOS

Le fameux « tout est dit » de La Bruyère, est surtout vrai de la philosophie. Il n'y a pas d'apparence que les modernes aient posé un seul problème, ni découvert une seule solution que les anciens n'eussent déjà pressentie, sinon clairement indiquée. Toutefois il ne serait pas juste de regarder comme de simples variantes les différentes conceptions de l'homme et du monde qui se succèdent tour à tour dans les esprits curieux des questions dernières. Les peintres et les sculpteurs peuvent reprendre indéfiniment des sujets mille fois traités avant eux : chacun y met la marque de son temps, de son pays, de son caractère, en un mot, son originalité. Les vierges de Fra Angelico ne font point de tort à celles de Raphaël, ni les vierges de Raphaël à celles de

Murillo. La philosophie partage jusqu'à un certain point ce privilège, de l'art, car elle n'a peut-être pas moins d'affinité avec lui qu'avec la science. Les mêmes questions y reviennent constamment, et peuvent toujours être traitées comme entières. Seulement, et en ceci la philosophie cesse de se comparer à l'art, elle comporte un progrès. Non pas un progrès continu, assuré, méthodique, comme celui des sciences de la nature ou des mathématiques depuis trois siècles. Ce ne sont pas non plus ces batailles gagnées dont Descartes parle si glorieusement dans le *Discours de la Méthode*; il ne s'agit pas de la victoire remportée par un esprit plus puissant que ses devanciers, et qui se rend maître d'une difficulté insurmontable jusqu'à lui. Non, le progrès philosophique consiste, bien plutôt dans la découverte d'une position nouvelle des problèmes, dans un énoncé différent, qui met en lumière et fait entrer dans la solution des éléments jusque-là négligés.

Jetez les yeux sur l'histoire de la philosophie au dix-septième siècle. C'est l'âge d'or de la métaphysique : tant de génies originaux s'y appliquent : Descartes, Leibniz, Spinosa, Male-

branche, Arnauld, pour ne citer que les plus grands! N'est-on pas frappé aujourd'hui des postulats communs sur lesquels tous s'appuyaient implicitement? Comme nous paraît aisé, à deux siècles de distance, le passage du système de Leibniz à celui de Spinosa, du système de Spinosa à celui de Malebranche! C'est que tous voyaient les questions sous la forme donnée par Descartes. Aussi, comme ils avaient trouvé toutes les solutions possibles des problèmes ainsi posés, la métaphysique languit après eux jusqu'à Kant, qui, rejetant précisément les postulats de la métaphysique dogmatique, donna à la recherche philosophique une nouvelle et vigoureuse impulsion.

Peut-on aujourd'hui ne tenir que peu de compte de ce grand fait? Peut-on, en passant presque sous silence l'œuvre de Hume et de Kant, se replacer, pour l'étude des grands problèmes de la philosophie, au point de vue dogmatique des Descartes et des Leibniz? La glorieuse école spiritualiste française de notre siècle l'a pensé, et c'est peut-être là le principe de toutes ses erreurs. Certes, quand on considère l'état de la philosophie en France dans les premières années de ce siècle, et le point

où elle est aujourd'hui, on ne saurait témoigner à cette école et à ses célèbres défenseurs trop d'admiration et de reconnaissance. Ses adversaires mêmes lui doivent presque tout, et quand ils prennent pour la combattre un ton d'ironie et de sarcasme, ils ressemblent à « ces enfants drus et forts qui battent leur nourrice ». Mais il n'est que trop vrai qu'elle a fourni elle-même des armes pour l'attaquer. Elle a fait renaître chez nous l'histoire de la philosophie : c'est qu'au nom de l'histoire même on lui reproche, non sans raison peut-être, de ne pas avoir accepté pleinement l'évolution contemporaine de la philosophie et des sciences. Après la critique de Kant, après les merveilleuses découvertes des savants de notre siècle, elle devait chercher, pour défendre ses anciennes et illustres doctrines, une position nouvelle, plus solide et plus sûre. On ne lui demande pas d'abandonner la tradition des grands spiritualistes ; mais il est permis d'être des leurs, sans demeurer sur le terrain où ils étaient placés. Ce n'est pas faire injure à la mémoire de Vauban que de reconstruire selon les exigences de la guerre moderne, les citadelles dont il avait

formé un rempart, autrefois inexpugnable, à la France.

« Il n'est pas douteux, dit un maître contemporain[1], qu'un courant d'idées en apparence irrésistible, n'emporte aujourd'hui les sciences morales, et avec elles un grand nombre de raisons cultivées, dans la sphère d'attraction des sciences de la nature. » C'est là une tendance funeste ; il est utile, il est nécessaire même de la combattre : sur ce point nous sommes tout à fait avec notre spiritualiste français. Mais quels moyens veut-il que l'on emploie ? Il croit possible encore, par de justes concessions à l'école expérimentale, de concilier les deux ordres de connaissances, la métaphysique et la science. Il veut s'opposer aux empiétements du déterminisme scientifique ; il essaye de délimiter l'ordre de phénomènes qui échappent à la nécessité ; il s'efforce suivant l'ancienne tradition, de prouver la réalité empirique, objective, du libre arbitre : il emploie à cette œuvre de défense morale toute la générosité de son talent, toute la force de sa dialectique.

1. M. Caro, *Problèmes de morale sociale.*

Nous voudrions suivre ici une méthode différente. Nous voudrions mettre à profit les résultats de la critique kantienne, et abandonner la lutte sur le terrain dogmatique, intenable aussi bien pour la philosophie spiritualiste que pour toute autre. Forçant l'esprit à revenir sur lui-même, nous essayerions la critique de ces notions morales qui sont aujourd'hui en péril : nous nous efforcerions d'en retrouver l'origine, d'en déterminer les éléments, et d'en éprouver ainsi la valeur. Il ne s'agirait plus de réfuter le déterminisme, puisque, si l'on admet notre principe, le déterminisme ne serait que l'*ombre portée* de l'esprit sur tout objet de pensée ; il s'agirait seulement de raffermir par une analyse impartiale les notions les plus précieuses de notre conscience, aujourd'hui chancelante.

On ne veut donc pas ici, sous couleur d'étudier la notion de responsabilité, reprendre l'ancienne et éternelle question du libre arbitre. On ne cherche pas si la responsabilité a une réalité objective, en dehors de l'idée que nous en avons, ni si elle est compatible avec les lois nécessaires de la nature physique. Nous trouvons dans notre con-

science cette idée de la responsabilité ; elle paraît indispensable, et cependant elle est attaquée de tous côtés : nous voulons la soumettre à un examen rigoureux.

Sans doute il n'est pas à l'éloge d'un siècle, que les notions les plus essentielles à la moralité aient besoin d'y subir une pareille épreuve. Cependant tout mal porte avec lui-même son remède, si le patient a la vigueur nécessaire pour supporter et le remède, et le mal. On n'en saurait vouloir, en définitive, à l'esprit humain, si sa curiosité toujours inquiète vient porter une main hardie sur ce qu'il révérait autrefois comme sacré. La lumière de l'analyse peut paraître cruelle, elle n'est jamais malfaisante. En essayant aujourd'hui de pénétrer dans le fond le plus intime de notre conscience, elle ne peut enlever de son prix à rien de véritablement saint. La craindre, c'est manquer ou de sincérité ou de foi. Ceux qui possèdent la foi ne sauraient être troublés dans leur paix par une étude toute scientifique : que ceux qui n'ont pas la foi aient au moins la sincérité.

L'IDÉE

DE

RESPONSABILITÉ

CHAPITRE PREMIER

L'IDÉE COMMUNE DE RESPONSABILITÉ.

Il n'y a pas d'idée dans notre esprit plus claire, en apparence, que l'idée de la responsabilité. Il semble qu'elle nous soit donnée immédiatement par la conscience, avec l'idée du libre arbitre : nous savons que nous sommes responsables, comme nous savons que nous sommes libres, par une intuition directe. Au moins ce témoignage de la conscience est-il si universel, si spontané, que les partisans du libre arbitre y trouvent une preuve de sa réalité objective.

Réalité ou illusion, le témoignage de la conscience, comme fait, est incontestable. L'homme

se croit un être raisonnable et libre. Étant raisonnable, il est capable de se représenter plusieurs actions comme possibles à un moment donné, et capable aussi de juger de la valeur relative de ces actions : étant libre, il peut choisir celle qu'il lui plaît de réaliser. Avec cette faculté d'agir en connaissance de cause et de choisir librement la conduite qu'il veut suivre, l'homme s'attribue une causalité véritable à l'égard de ses actes : il en a l'initiative, il s'en reconnaît l'auteur dans toute la force du terme. Il y a plus : c'est le rapport des actions humaines à la personne dont elles émanent qui nous donne la notion la plus haute et la plus complète de la causalité. Toutes les autres causes que nous concevons dans la nature, si elles ne sont pas pour nous simplement des antécédents invariables, nous nous les représentons d'après le type que nous fournit l'exercice même de notre activité volontaire.

La notion de responsabilité nous est donc immédiatement suggérée par la conscience. Comme nous nous croyons les auteurs véritables de nos actions, nous jugeons que nous devons en rendre compte. Il s'établit à nos yeux une solidarité entre les actes et le moi, qui en est la réelle origine ; ou plutôt ces actes nous paraissent une expansion na-

turelle et comme un prolongement extérieur de ce moi. En d'autres termes, les actes volontaires d'un homme lui sont imputables, et l'imputabilité des actes correspond à la responsabilité de celui qui agit.

Mais c'est surtout la conscience morale qui implique nécessairement la notion de responsabilité. Que serait le devoir pour un être qui n'aurait pas l'idée de sa propre responsabilité ? Si l'homme est tenu d'accomplir son devoir, c'est qu'il le peut. S'il peut agir par respect pour la loi morale, et qu'il manque à ce respect, à qui cette violation de l'ordre donné par la conscience devra-t-elle être imputée, sinon à lui-même ? Ainsi, quand nous considérons notre nature morale, nous sommes aussitôt amenés à concevoir la responsabilité. A la fois conséquence de la liberté et condition de la moralité, la conscience nous la fait connaître dès que nous sommes vraiment hommes, c'est-à-dire en possession de nos plus hautes facultés. Sans elle, nous n'imaginons pas ce que pourrait être une personnalité morale.

La sympathie et l'antipathie que nous éprouvons, et que nous témoignons à nos semblables, n'impliquent-elles pas aussi que nous les croyons responsables, au moins des actions dont ils

sont les auteurs volontaires et conscients? Personne ne songe à reprocher à un malheureux sa difformité physique; mais on s'éloigne avec horreur ou dégoût de celui qui a commis un acte vil, dégradant ou inhumain. Il y a des sentiments que tout le monde éprouve et qui tiennent une grande place dans les préoccupations de tous les hommes, grands et petits, civilisés et sauvages : l'estime, le blâme, le respect, le mépris. Ces sentiments ne s'expliqueraient point sans l'idée toujours présente, à tout le moins toujours latente de la responsabilité. On croit pouvoir demander compte à l'homme de ce qu'il fait, et, dans une certaine mesure, de ce qu'il est. On admet comme un principe indiscutable qu'il ne saurait se séparer de ses actes, et que tout ce qui s'adresse à eux remonte à lui. Il n'en est pas ici comme d'un fruit qui s'est détaché de l'arbre; la solidarité n'est nullement rompue.

S'agit-il de nous-mêmes, les sentiments qu'éveille en nous notre propre conduite reposent aussi sur la croyance en notre responsabilité et en impliquent continuellement l'idée. La satisfaction intérieure, quand nous avons bien agi, le regret, le repentir, le remords quand nous avons désobéi à la voix de la conscience, prouvent assez que nous

nous regardons comme les auteurs responsables de nos bonnes et de nos mauvaises actions. Nous les portons nous-mêmes à notre compte, et nous anticipons le jugement qu'autrui fera de nous. Nous ne désavouons presque jamais la paternité de nos actes, même quand ce désaveu nous serait une excuse. Si l'on nous met sous les yeux toute l'étendue d'une faute que nous avons commise peut-être par étourderie et sans en comprendre la gravité, nous demeurons confondus; nous acceptons dans notre conscience la responsabilité des conséquences : tant est fortement établie dans notre esprit l'idée d'une juste solidarité entre nos actes et notre personne.

Il n'est pas besoin d'insister davantage. La notion de responsabilité est évidemment une pièce nécessaire de notre édifice moral. Qu'on la retire, il s'écroule. La moralité disparaît, les sentiments essentiels à la conscience perdent leur sens. Il ne se peut, semble-t-il, qu'une notion de cette importance ne soit parfaitement claire, et chacun pense, en effet, concevoir la responsabilité avec une netteté très suffisante.

Cette clarté pourtant n'est qu'apparente, comme nous aurons bientôt l'occasion de le voir; mais l'illusion est presque inévitable, à cause de l'étroite

connexion qui enchaîne à l'idée de responsabilité nos autres idées morales. Il y a là tout un système de notions associées qui se renvoient pour ainsi dire l'une à l'autre leur clarté propre. Clarté peut-être factice : mais chacune ne s'en impose pas moins à notre esprit avec une autorité dont les autres nous sont garantes. Par exemple, si l'on fixe son attention sur l'idée de responsabilité, aussitôt les notions voisines de liberté, de justice, de mérite, de remords, de moralité, une foule d'autres encore, surgissent dans la conscience, et empêchent que l'on ne remarque la moindre obscurité dans une idée si riche d'associations. On ne fait pas réflexion que ces notions connexes elles-mêmes auraient besoin peut-être d'être élucidées; que les idées de justice, par exemple, et de mérite deviennent singulièrement obscures dès que l'idée de responsabilité est mise en question.

La légitimité de chacune semble suffisamment établie par la présence des autres, dont la légitimité cependant n'est pas prouvée davantage. Quand un châtiment est-il juste? Quand il est mérité. — Mais quand est-il mérité? — Quand il est subi par une personne responsable qui a commis, sciemment et volontairement, l'acte incriminé. Mais si l'on demande ensuite : « Qu'est-ce donc

qu'une personne responsable? » On répondra fort bien : « Une personne qu'il est juste de récompenser ou de punir selon qu'elle a bien ou mal agi », et l'on ne s'apercevra point qu'on a tourné dans un cercle.

Il y a une raison bien simple pour que l'on se tienne si aisément satisfait; on ne songe même pas que la notion de responsabilité puisse avoir besoin d'un examen approfondi. Nous reconnaissons ici l'effet d'une loi bien connue des psychologues : plus une notion est d'un usage commun et constant, mieux on s'imagine en posséder le contenu et en voir clairement le sens. L'emploi continuel que l'on fait d'une notion paraît une garantie suffisante de sa légitimité. A ce compte, pourrait-il être une idée mieux établie que la notion de responsabilité? Le peu que nous en avons dit nous l'a montrée associée à toutes les idées, intervenant dans tous les évènements de notre vie morale. C'est même une idée sous laquelle nous agissons; car l'idée que nous sommes responsables n'a pas peu d'influence sur notre conduite; et si, comme le prétend un philosophe contemporain [1], toute idée est une force, celle-ci peut être regardée comme

1. M. A. Fouillée.

un des principaux ressorts de notre activité morale.

Sortons du monde intérieur de la conscience : la vie sociale nous offre à chaque instant l'occasion d'user de la notion de responsabilité. Les jugements publics et privés la supposent. N'est-elle pas impliquée dans l'opinion que nous avons de nos semblables, et la justice établie ne se fonde-t-elle pas sur cette idée pour distribuer équitablement les peines? Étant donc d'un usage universel et quotidien, elle paraît en même temps d'une clarté irréprochable.

Mais, nous dit Descartes, « la connaissance peut être claire sans être distincte par le même moyen ». Leibnitz a insisté aussi, avec beaucoup de raison, sur cette remarque à laquelle tout le dix-septième siècle attachait une importance méritée.

Une idée peut nous sembler claire, simplement parce que nous n'y avons jamais réfléchi; mais nous ne sommes fondés à la tenir pour claire, en effet, que si elle est en même temps distincte, c'est-à-dire si nous pouvons nous rendre un compte exact de son contenu. Toute autre clarté risque fort de s'évanouir à l'examen, et de céder la place à une obscurité où l'esprit se sent d'autant plus embarrassé, qu'il se croyait assuré de n'avoir rien

de pareil à craindre. Tel est pourtant le cas de la plupart des notions les plus familières à notre esprit; on s'en sert à chaque instant, sans soupçonner ce qu'elles peuvent recéler de difficultés ou même de contradictions. Tout le monde s'entend sur ce que signifie la valeur d'un objet; tout le monde l'entend si bien, qu'on ne songe même pas à donner de définition; mais les économistes cherchent cette définition, et depuis un siècle qu'ils s'y appliquent, ils n'ont pas encore réussi à la trouver. Apparemment l'idée est moins claire qu'on ne se l'imagine. De même pour la notion de force en physique, pour celle de bonheur en morale, dont tout le monde parle et que le moraliste lui-même serait fort embarrassé d'expliquer. Et la matière, qui peut se vanter d'en avoir une idée distincte? Berkeley seul, peut-être, car il la nie.

En réalité, nous ne possédons pas les notions dont nous croyons ainsi faire continuellement usage; les mots qui sont censés les représenter sont des signes auxquels nous sommes incapables de substituer la chose signifiée. Seulement, comme tous les emploient, et à peu près de la même manière, cette impuissance ne se trahit pas. On se sert de symboles qui représentent quelque chose de mal déterminé; mais on s'entend cependant, à

condition de ne pas s'expliquer. Exceptez les idées qui sont construites à priori par l'esprit, comme les notions mathématiques (de là leur admirable clarté); exceptez aussi celles qui sont sciemment employées comme symboles (l'idée de force en mécanique, l'idée de cause dans la physique); presque toutes les notions fondamentales dont nous nous servons chaque jour en sont là; nous n'en pensons distinctement que le mot. On reproche assez injustement aux philosophes de ne pas s'entendre sur les définitions. Ceux qui leur jettent la pierre s'entendent encore bien moins; il ne leur manque que de s'en apercevoir. En faisant toucher du doigt les difficultés, la philosophie paraît les amasser. Ce n'en est pas moins son devoir, suivant le mot du maître que nous avons déjà cité, de soumettre chacune de ces idées à un examen rigoureux, qui sépare l'essence pure de tout alliage.

II

Reportons-nous maintenant, avec une défiance salutaire, à la notion de responsabilité. Soumettons-la à cet examen rigoureux : la clarté primitive subsistera-t-elle? Au point de vue de la justice

sociale, des indices graves nous permettent déjà de supposer que dans beaucoup d'esprits cette notion est troublée et incertaine ; en tout cas, elle n'est plus uniforme. Ne voit-on pas comme l'opinion publique se passionne au sujet de ces causes tristement célèbres, où les crimes ne peuvent s'expliquer par des motifs ordinaires, et, si l'on ose dire, humains? Les sentiments les plus différents se font jour. La foule, en général, manifeste une horreur et une indignation extrêmes ; on doit prendre les plus grandes précautions pour soustraire certains criminels à sa fureur et pour l'empêcher d'en faire sommairement justice. On dirait presque qu'elle obéit à un instinct. Elle ne songe évidemment pas un instant à douter de la responsabilité des coupables. Beaucoup, parmi les gens éclairés, éprouvent une sorte de curiosité, analogue à celle que provoque tout objet extraordinaire et monstrueux ; d'autres un sentiment d'horreur, non furieux et avide de vengeance, comme celui de la foule ; c'est une horreur retenue par la pitié : je ne sais quel mélange de répulsion et de compassion. Mais ni les uns ni les autres ne regardent ces criminels comme responsables. Aussi l'issue du procès ne satisfait jamais complètement la conscience publique, et souvent les uns récla-

ment l'acquittement avec autant d'insistance que les autres en mettent à exiger la condamnation.

Ces courants contraires dans l'opinion dénotent certainement un trouble dans la notion commune, en apparence si claire, de la responsabilité. On peut aussi remarquer que la question de savoir si un homme est responsable ou non d'une action déterminée se pose bien plus souvent aujourd'hui qu'autrefois. Tant qu'une notion est universellement acceptée, tant que tous en font usage d'un commun accord, sans mettre en doute sa légitimité et sans différer d'avis sur son application, on se contente de son apparente clarté. Cette idée peut même coexister dans l'esprit avec d'autres notions qui lui sont contradictoires et qui devaient la combattre ou l'éliminer. L'opposition demeurant ignorée, aucun malaise ne se trahit, et la réflexion ne se porte pas encore sur cette idée. Il en est ainsi dans le cas particulier qui nous occupe. Si la notion de responsabilité s'obscurcit dans la conscience publique, si tous ceux qui y réfléchissent, même sans intention de recherche philosophique, sentent pour ainsi dire le terrain manquer sous leurs pas, les raisons de cette inquiétude sont bien antérieures au moment où elle se produit. Les causes agissent depuis longtemps, mais à l'origine leur

action a dû demeurer latente. Le mal, comme il arrive souvent, ne devient manifeste qu'après les plus grands progrès accomplis, et quand il est irrésistible. Aussi, dès que les symptômes se montrent, ou plutôt se remarquent (car on n'y fait pas d'abord assez d'attention), ils se multiplient.

Il y a quelques mois, une commission de médecins légistes, à qui l'on avait confié l'examen de l'état mental d'un accusé, décida qu'il était responsable pour un quart. Quelle idée se faisaient de la responsabilité ceux qui ont exprimé cette singulière opinion, et quel effet pense-t-on qu'elle ait pu produire sur l'esprit des juges et de tous ceux qui en ont eu connaissance? On se pose aujourd'hui la redoutable question de la responsabilité partielle, et l'on est fort empêché d'y répondre; il y a un siècle, on ne l'eût pas été moins, mais rien n'avait éveillé encore le sentiment de la difficulté.

Qui ose aujourd'hui condamner sans tremblement, même quand il ne saurait acquitter sans remords, sitôt que la question de responsabilité est soulevée? De là ces verdicts des jurys, si surprenants parfois, si différents dans des causes semblables, si contraires souvent à l'attente générale. On s'en prend à la composition du jury; mais

le mal vient de plus loin, et ne serait pas moindre peut-être si tout le fardeau de l'arrêt à prononcer reposait sur les magistrats. Le mal vient de ce que la notion de responsabilité, autrefois claire et non discutée, est maintenant trouble et chancelante. Que dans une cause tant soit peu obscure, où les motifs de l'acte ne sont pas d'une évidence accablante, un habile avocat attaque ce point faible, il est presque certain du succès. Tel qui s'indigne, dans l'assistance, eût peut-être rendu comme juré le même verdict qu'il blâme. Il faut être sûr de son fait pour condamner un homme (surtout s'il s'agit de la peine capitale); et avec une notion de responsabilité incertaine, hésitante, et comme démantelée, on ne peut pas toujours trouver cette assurance. La naïve sécurité d'autrefois valait mieux peut-être; mais elle n'est plus, et nos regrets ne la feraient pas renaître.

Cet embarras dans l'ordre judiciaire n'est lui-même qu'un signe: c'est le symptôme d'un trouble plus profond qui atteint l'ordre moral. Bien des gens se demandent aujourd'hui si la responsabilité qu'ils s'attribuent est quelque chose de réel, au moins à l'entendre telle qu'elle est généralement admise. Est-il conforme à la réalité de rapporter à la personne même toute la causalité de

ses actions? Cela est-il seulement possible? Ne sommes-nous pas dupes ici d'une de ces illusions du sens intime, dont on s'aperçoit si malaisément, parce que l'on n'a nul moyen de contrôler les perceptions de ce sens, avant que l'on ait songé qu'elles peuvent être trompeuses? Dès que la réflexion est ainsi éveillée, des difficultés surgissent de toutes parts, et l'idée de responsabilité paraît de plus en plus indistincte et confuse.

Nos actes procèdent au moins autant de notre caractère que de notre initiative personnelle et proprement volontaire (je ne parle que pour mémoire des liens si tyranniques où nous enchaîne l'habitude sous toutes ses formes). Or notre caractère, notre nature est quelque chose de donné, quelque chose d'antérieur à notre causalité propre, qui lui emprunte bien souvent son ressort et même sa direction. Comment donc pouvons-nous considérer les hommes comme parfaitement responsables de leurs actions, si elles sont, dans la plupart des cas, le produit nécessaire d'une nature qu'ils ne se sont pas donnée? A moins d'admettre qu'une existence antérieure explique la nature que l'homme apporte en ce monde, et que chacun est ainsi réellement son œuvre à lui-même, n'est-ce pas une contradiction flagrante à laquelle l'habi-

tude et la nécessité sociale ont pu seules nous rendre insensibles? Et cependant tout le monde agit comme si l'on acceptait implicitement cette hypothèse plus théologique que philosophique. Tout le monde éprouve à l'égard des hommes pervers, bas, vils et méchants de nature, ces sentiments d'aversion, de dégoût, d'indignation, ce désir de vengeance que nous voyions tout à l'heure si étroitement unis à l'idée de responsabilité.

Quoi que Spinosa en dise, nous ne regardons point un homme moralement pervers et socialement nuisible du même œil qu'un animal dangereux. Nous exterminons ce dernier au nom de la nécessité : nous n'avons pas besoin d'autre justification. Nous le détruisons pour qu'il ne nous détruise point ou ne trouble point notre sécurité. C'est simplement un cas particulier de la loi de la concurrence vitale. Au contraire, un homme fût-il un monstre ; la nécessité d'en délivrer la société fût-elle mille fois plus évidente que celle de détruire les lions et les ours, ce n'est jamais cette nécessité seule que nous invoquerons. La défense de la sécurité sociale parle en même temps au nom de la justice ; on juge, on condamne cet homme comme responsable de sa perversité, à moins qu'il ne soit fou. Dans un passage remar-

quable de la *Critique de la raison pratique*, Kant a montré qu'il avait pressenti là un des problèmes les plus curieux de la psychologie morale... « On voit quelquefois, dit-il, des hommes ayant reçu la même éducation que d'autres, à qui elle a été salutaire, montrer dès leur enfance une méchanceté si précoce, et y faire tant de progrès dans leur âge mûr, qu'on dit d'eux qu'ils sont nés scélérats, et qu'on les regarde comme tout à fait incorrigibles; et pourtant on ne laisse pas de les juger pour ce qu'ils font et ne font pas, et de leur reprocher leurs crimes comme des fautes volontaires; et eux-mêmes trouvent ces reproches fondés : absolument comme si, malgré cette nature désespérée qu'on leur attribue, ils n'étaient pas moins responsables que les autres hommes. »

Nous aurons à revenir plus tard sur cette observation si juste de Kant, et sur l'interprétation qu'il en donne : elle ne suppose pas moins que les résultats des deux Critiques pris dans leur ensemble. Contentons-nous ici du fait, qui est certain. Quelle est donc cette idée de responsabilité que nous appliquons également aux cas les plus dissemblables? Représente-t-elle un concept réel, ou n'est-elle pas simplement un mot, un symbole, moins encore, une fiction? Que chacun consulte en toute sin-

cérité sa propre conscience : des scrupules et des doutes ne tarderont pas à paraître et à inquiéter cette notion de responsabilité dont on fait un si confiant usage. On se demandera quel rôle elle peut jouer légitimement dans les jugements que nous portons sur autrui ; on ne sera même pas bien assuré d'avoir une idée de sa propre responsabilité morale. Avons-nous le droit d'apprécier, avons-nous le moyen d'estimer justement notre propre mérite? On pourrait s'approprier ici le mot célèbre de saint Augustin : « Si on ne nous le demande pas, nous le savons; mais si on nous le demande, nous ne le savons plus. »

Ce n'est pas tout. Même si la conscience morale ne réclamait pas l'analyse d'une notion qui l'inquiète dès qu'elle y réfléchit, de pressantes difficultés se montrent encore d'un autre côté. Positivistes, matérialistes, déterministes de toute sorte, attaquent la notion commune de responsabilité, et prétendent, ou la supprimer comme illusoire, ou la modifier dans l'esprit de leur système. Selon les déterministes, comme la conception primitive de la causalité efficiente et finale s'est trouvée peu à peu éliminée des sciences de la nature, à mesure que le mécanisme des phénomènes, mieux compris, a fait disparaître les hypothèses sans fonde-

ment; de même, à mesure que le mécanisme de la vie morale, plus compliqué, mais analogue, se laisse entrevoir à nos yeux, les notions naïvement subjectives de libre arbitre et de responsabilité reculent devant lui, et sont destinées à lui laisser tout à fait la place. Le tissu des causes et des effets apparaît de plus en plus serré : les mailles se rejoignent là où l'on croyait voir un espace encore libre. Kant lui-même l'a avoué : si l'on connaissait exactement toutes les circonstances, tous les antécédents, les actions de l'homme pourraient se prédire avec la même certitude qu'une éclipse. Un idéaliste comme M. Lachelier n'hésite pas à se ranger à la même opinion. Que devient alors la notion de responsabilité? En aucun cas elle ne peut subsister avec le caractère naïf et irréfléchi d'où lui venait toute sa clarté. Faut-il en effet qu'elle disparaisse devant le déterminisme triomphant? Doit-elle au contraire, au moyen des sages concessions dont parlait M. Caro, essayer de trouver un *modus vivendi* qui lui permette de se maintenir quand même? Existe-t-il enfin quelque troisième solution par laquelle la notion de responsabilité, devenue vraiment claire et distincte, n'aurait rien à craindre du déterminisme, même universel, des phénomènes? L'analyse seule de la notion peut nous

permettre de répondre à cette question, dont on comprend assez l'importance psychologique et morale. Ici encore nous arrivons à la même conclusion que précédemment, quand nous nous étions placés d'abord au point de vue social, puis au point de vue moral.

III

L'étude de la notion de responsabilité paraît donc aujourd'hui nécessaire. Il ne semble pas qu'elle ait été entreprise jusqu'ici, du moins sous la forme que nous voudrions lui donner. Les philosophes qui ont porté leurs efforts sur les problèmes de psychologie morale ont eu généralement les yeux fixés sur la question du libre arbitre. Partisans ou adversaires de la liberté morale, tous, préoccupés de cet objet, le plus discuté peut-être, la *vexata quæstio* de la philosophie, se sont trouvés implicitement d'accord pour ne pas faire de la notion de responsabilité une étude spéciale. Pour les uns, la responsabilité est simplement la conscience de notre libre arbitre, qui se connaît lui-même en s'exerçant sous la loi du devoir. Pour les autres,

c'est un simple rapport de fait que l'homme a érigé en rapport de droit.

Mais l'idée de libre arbitre est une idée abstraite, difficile à concevoir dans toute sa pureté; la plupart de ceux qui n'ont pas l'habitude de la réflexion philosophique ne se le représentent pas d'une manière expresse. L'idée de responsabilité, au contraire, est une notion d'un usage constant, d'un caractère pratique ; dès que les hommes ont formé une société vraiment digne de ce nom, cette notion a dû apparaître dans tous les esprits et leur devenir familière. Si la philosophie n'eût pas été d'abord toute au mystère du libre arbitre, on aurait vu sans doute que les deux idées, quoique connexes, sont distinctes, et qu'il vaut la peine d'étudier pour elle-même la notion de responsabilité. Élément nécessaire des conceptions morales et de la vie sociale de l'homme, elle a dû avoir son histoire, comme ces conceptions morales, comme cette vie sociale elle-même. Peut-être la notion mal assise qui subsiste aujourd'hui dans les esprits doit-elle son incohérence et ses contradictions en apparence inexplicables à la juxtaposition successive d'éléments d'âge et de provenance différents, qui se sont mêlés en elle sans pouvoir s'amalgamer.

En d'autres termes, la notion du libre arbitre est relativement simple, la notion de responsabilité est complexe : on ne saurait donc les rattacher simplement l'une à l'autre sans plus ample explication. Avec des éléments de provenance psychologique et morale, l'idée de responsabilité en contient d'autres qui témoignent des conditions sociales, peut-être même des conditions matérielles où l'homme s'est trouvé obligé de vivre. On pouvait autrefois ne pas remarquer cette hétérogénéité. Mais aujourd'hui que les éléments tendent à se dissocier, le moment est venu pour l'analyse de s'appliquer à la notion de responsabilité. Cette nécessité s'impose, même au point de vue positiviste : car l'idée n'est pas de celles que l'on peut jeter par-dessus bord sous prétexte de métaphysique.

Pour qui voudrait écrire l'histoire proprement dite de la notion de responsabilité, les documents ne manqueraient point. L'étude des transformations du droit romain, par exemple, depuis les Douze Tables jusqu'à l'époque de Justinien, nous montrerait une modification lente, mais continue, de la notion de responsabilité. La comparaison du droit romain et du droit germanique fournirait encore des indications précieuses. De même

le problème théologique de la grâce, qui a tant passionné les esprits aussi bien au temps de la réforme qu'à l'époque de saint Augustin (il domine encore tellement la philosophie du dix-septième siècle que, faute de le connaître, on risquerait souvent de ne pas comprendre Malebranche ou Leibnitz); — ce problème ne pouvait s'agiter sans mettre en cause la notion même de responsabilité. Nous reviendrons sur ce point quand nous aurons à déterminer les changements que l'esprit chrétien a fait subir à cette notion.

Mais quant à l'analyse dont nous avons reconnu la nécessité présente, ni les jurisconsultes, ni les théologiens, ne l'ont jamais achevée, ni même entreprise. Ce travail ne pouvait être accompli vraiment que par la philosophie.

Elle seule étudiera la notion pour elle-même : les autres s'occupent de la notion de responsabilité incidemment et en vue d'autre chose. Le législateur fuit l'abstraction théorique. Il ne remonte aux principes, puis aux notions fondamentales, que dans la mesure nécessaire pour justifier ce qu'il veut établir. Il a toujours devant les yeux une société particulière, avec ses mœurs, ses coutumes, ses traditions, ses anciennes lois. La stabi-

lité surtout lui est précieuse. S'il arrive souvent que les mœurs et le progrès des idées devancent la réforme des lois, presque jamais le contraire n'a lieu. L'histoire du droit romain n'offre-t-elle pas un exemple frappant de ce fait? Certes l'influence du stoïcisme sur le droit fut sensible ; mais supposons pour un instant que toute autre source d'informations nous fasse défaut, et que nous devions reconstituer les idées morales du temps d'Épictète ou de Marc-Aurèle d'après la législation : que nous serions loin de la vérité! Les mêmes stoïciens qui proclamaient l'identité de nature, l'égalité de droit, et la fraternité de tous les hommes, n'osaient pas rayer de la loi l'esclavage, la honte et la perte de la civilisation antique.

Ainsi le législateur ne songe pas à des réformes religieuses ou morales : il n'est ni Socrate, ni Jésus. Il faut qu'il accepte les idées universellement admises par ses contemporains : ou, s'il a des conceptions plus hautes, il doit les adapter à son temps et à son pays; sinon, ses lois resteraient lettre morte. Ce n'est donc pas à lui qu'il faut demander une analyse désintéressée et purement théorique de la notion de responsabilité. Il accepte cette notion telle qu'elle lui est donnée par l'usage

commun; il tâche seulement de la bien définir et de la rapporter du mieux qu'il peut aux autres idées directrices de ses lois. D'ailleurs il n'a pas à considérer l'idée de responsabilité sous tous les aspects. Il est tourné d'un seul côté : il n'étudie la responsabilité que dans son rapport avec les sanctions des actes; — encore faut-il que ces actes intéressent la société et qu'elle ait sur eux droit de contrôle. Il s'occupera du droit de punir, mais il n'aura jamais à analyser cette responsabilité toute morale, qui, dans le secret de la conscience et indépendamment de la justice établie, se fonde sur une relation intime entre l'acte et la volonté. En un mot, il ne voit la responsabilité que du dehors.

La théologie nous donnera-t-elle davantage l'analyse que nous cherchons ? Certes nous rencontrerions des doctrines intéressantes, profondes, subtiles, sur le problème de la responsabilité, chez Luther comme chez saint Paul, chez saint Augustin comme chez Pascal. Mais l'analyse proprement philosophique de la notion, nous ne la trouverons pas, nous ne pourrions pas la trouver. Le théologien peut, à l'occasion, faire œuvre de philosophe, mais la philosophie n'est jamais pour lui qu'un moyen, non une fin. Il sait de certaine

science ce qu'elle ignore, il possède ce qu'elle cherche : en particulier, il connaît le secret de la destinée humaine. Il a donc, avant tout examen, une certaine notion de la responsabilité : tous ses efforts tendront à justifier cette notion, non à l'analyser pour en trouver les éléments et l'origine. En un mot, la théologie n'est pas comme la science, désintéressée; ne lui demandons pas ce qu'elle ne saurait donner. Nous pouvons cependant remarquer, dès à présent, que la notion théologique de la responsabilité diffère étrangement de la notion vulgaire. La participation nécessaire, et pourtant mystérieuse, de Dieu aux actions de la créature soulève dès l'abord une difficulté très grave : nous l'avons rencontrée déjà, quand nous avons indiqué que chacun apportait, en venant au monde, une nature dont il n'est peut-être pas responsable. C'était l'expression, en langage ordinaire, du problème théologique dont nous parlons. Alors intervient l'idée de la grâce, et l'idée d'une solidarité substantielle de tous les hommes entre eux, solidarité bien plus réelle, bien plus intime que toutes les solidarités sensibles. Ainsi la théologie, en touchant à cette notion de responsabilité, se trouve aussi vite transportée loin du sens commun et de l'opinion vulgaire, que la réflexion purement

philosophique : nouveau signe de la nécessité d'une analyse.

Suivant un des plus excellents préceptes de la méthode cartésienne, nous diviserons la difficulté pour la mieux résoudre. La notion de responsabilité se présente à nous sous plusieurs aspects différents, que nous pouvons ramener à deux principaux. Tantôt nous considérons la responsabilité pour ainsi dire du dedans ; nous nous représentons le rapport de la volonté à ses déterminations : le type de cette responsabilité est la responsabilité morale proprement dite. Tantôt, au contraire, nous considérons un rapport extérieur à la conscience, qui relie les conséquences d'une action à la personne de son auteur : le type de cette responsabilité est la responsabilité légale. Qu'on nous permette, pour abréger, de les désigner sous le nom de responsabilité subjective et de responsabilité objective. Le sens de ces deux termes est assez large en général pour que nous puissions nous les approprier ici, en leur donnant une signification précise. Il n'est pas douteux que ces deux aspects de la notion ne soient distincts. Tout le monde sait bien qu'il ne faut pas confondre la responsabilité légale et la responsabilité morale, encore qu'on ne se rende pas toujours un compte exact de la différence. On serait

même assez porté à voir dans la seconde le fondement de la première, si l'on ne s'apercevait bien vite que c'est expliquer *obscurum per obscurius*.

Mais nous aurons plus tard à examiner cette difficulté. Contentons-nous ici d'admettre cette distinction à titre d'hypothèse et pour la commodité de l'analyse. C'est l'analyse même qui nous dira si elle est légitime ; une fois les éléments de la notion isolés et rigoureusement examinés, il nous sera plus facile de voir s'ils sont compatibles entre eux, et quel doit être le contenu d'une idée tout ensemble si nécessaire à la vie sociale et si chère à la conscience morale.

CHAPITRE II

ANALYSE OBJECTIVE DE L'IDÉE DE RESPONSABILITÉ.

Si l'on se place au point de vue du dehors, suivant l'expression de Maine de Biran ; en d'autres termes, si l'on entreprend d'abord l'analyse de la notion de responsabilité, non pas telle qu'elle se présente subjectivement dans la conscience, mais bien telle qu'elle nous est donnée dans l'expérience objective, quelle est la forme la plus simple sous laquelle nous apparaît cette notion ? N'est-ce pas la conception du rapport de fait par lequel les actes entraînent des conséquences déterminées, en vertu de la seule nature des choses, avant même toute loi civile et toute pénalité ? Dire avec Stuart Mill que responsabilité signifie châtiment, c'est bien se placer au point de vue objectif ; mais ce n'est pas pousser assez loin l'analyse : ce n'est pas remonter à l'idée la plus simple, et, si l'on ose dire,

la plus nue de la responsabilité. Châtiment implique déjà quelque idée de justice, ne fût-ce que d'une justice toute conventionnelle. Dès que l'on parle de punir, on marque d'un caractère spécial la douleur qui va suivre l'action : la notion de responsabilité est déjà complexe.

Mais les actions, indépendamment de tout caractère moral ou social, engendrent des conséquences agréables ou désagréables pour leur auteur. Qu'il le veuille ou non, il en ressent le contre-coup. Dès qu'il a agi, ces conséquences ne sont plus en son pouvoir : c'est lui au contraire qui dépend d'elles, dans une certaine mesure qu'il ne lui appartient plus de changer. Le sentiment de cette dépendance inévitable à l'égard des actes une fois accomplis donne naissance à une première notion, évidemment tout objective, de responsabilité.

Ici nulle conception d'un rapport de droit : la simple expérience d'un rapport de fait. Les moralistes ne se sont guère attachés à l'étude de cette relation, qui ne pouvait avoir grand intérêt à leurs yeux ; mais elle est très familière aux économistes.

Frédéric Bastiat, par exemple, donne dans ses *Harmonies économiques* un rôle fort important au sentiment de la responsabilité. C'est, à son sens,

un des ressorts essentiels de l'activité humaine; c'est le mobile indispensable du progrès et de la civilisation. L'homme en effet, capable de réflexion et de prévoyance, comprend que pour des actes différents il doit attendre aussi des conséquences différentes. Il a reconnu, par exemple, qu'en s'abandonnant à quelques-uns de ses penchants (la paresse, la voracité, la jalousie, etc.), il se procurait un plaisir, mais un plaisir passager et suivi bien souvent de longues douleurs; — qu'en surmontant au contraire ces penchants, il obtenait, au prix d'un effort plus ou moins pénible, des avantages infiniment plus précieux. Grâce aux constantes leçons de l'expérience, il a vu qu'il ne lui était pas possible de se séparer de ses actes une fois accomplis comme de quelque chose d'étranger. Il a vu en même temps que l'avenir dépend de lui jusqu'à un certain point, qu'il n'est pas seulement le jouet de forces extérieures, et qu'il est pour une grande part l'artisan de sa propre destinée. La prudence, la prévoyance se sont éveillées : avec le sentiment de ce pouvoir qui ne s'appartient plus quand il s'est exercé, une notion de responsabilité est née. Elle est encore bien rudimentaire; elle ne renferme, à coup sûr, aucun élément moral : c'est un pur pro-

duit de l'expérience sensible. Mais le rapport qu'elle représente, nous le concevons toujours comme un élément constitutif de la responsabilité. Que ce soit un rapport de fait ou un rapport de droit, dans toute notion positive de responsabilité nous retrouverons l'idée d'une solidarité entre une activité consciente, ses actes et leurs conséquences. Bastiat n'a donc pas eu tort, même au point de vue de l'analyse philosophique, en appelant de ce nom les sentiments que provoquent en l'homme ses premières réflexions, et la notion qui se forme dans son esprit sous le choc répété de l'expérience.

La situation de l'homme, en présence des lois de la nature, n'a rien de commun avec ce qu'exige de lui la loi morale. Les lois naturelles ne demandent pas à être observées : elles s'accomplissent nécessairement. Il ne peut donc être question d'y obéir ou de les violer. Il n'y a, par rapport à elles, ni bien ni mal. Cependant l'uniformité de ces lois constitue une sorte de sanction, quand l'homme, qui est capable de les connaître, ne s'y conforme pas. La maladie venge l'hygiène méprisée. Vengeance purement métaphorique, d'ailleurs, car les mêmes lois biologiques qui font la maladie font aussi la santé.

Il n'en est pas moins vrai que, ces lois une fois connues, il nous faut les respecter, sous peine de souffrance ou de mort : et cette nécessité suffit à nous donner l'idée d'une responsabilité toute de fait, où n'entre aucun élément subjectif ou moral.

Les animaux supérieurs ont sans contredit quelque sentiment, sinon quelque notion analogue : car l'instinct n'empêche pas qu'ils ne soient capables de prudence et même d'expérience. Il est aussi des hommes qui n'ont pas d'autre idée de leur propre responsabilité. Ils savent, par expérience, qu'ils sont exposés, quand ils ont commis certains actes, à subir une peine déterminée. Simple rapport de conséquence : nulle idée de mérite, même purement légal; nulle notion de punition ou de châtiment. En effet, pour des hommes privés de sens moral, c'est-à-dire auxquels les actions criminelles ne paraissent point coupables, mais seulement périlleuses, quelle autre notion de la responsabilité est possible ? Ils n'éprouvent point à l'idée du crime l'horreur ou le dégoût que ressentent ceux dont on dit fort justement qu'ils sont bien nés; ils ne connaissent, après le crime, ni repentir ni remords : la peine ne saurait donc être à leurs yeux un châtiment. C'est une conséquence

fâcheuse à laquelle il est possible peut-être, mais très difficile d'échapper.

Qu'il existe de tels hommes, c'est ce qui a été prouvé avec la plus complète évidence, il y a longtemps déjà, par M. Trélat[1], plus récemment par M. le docteur Despine[2], par M. Maudsley[3], et enfin par tant d'observations consignées dans les *Annales médico-psychologiques*. Comme il naît tous les ans un certain nombre d'idiots, c'est-à-dire d'imbéciles au point de vue intellectuel, il naît aussi un certain nombre de pervers, c'est-à-dire d'imbéciles au point de vue moral. Aux premiers, l'intelligence fait plus ou moins défaut; aux seconds, le sens du bien et du mal, en un mot, la conscience. Mais ceux-là, incapables de tenir leur place au milieu des autres hommes, sont nécessairement exclus de la société, et placés, pour vivre, dans les hôpitaux et dans les asiles. La perversité, au contraire, le défaut de sens moral, pouvant très bien s'allier avec une intelligence, non pas supérieure (le cas en est très rare), mais moyenne ou médiocre, les hommes qui en

1. *La Folie lucide.*
2. *Psychologie naturelle.*
3. *Le Crime et la folie.*

sont atteints peuvent paraître, pendant fort longtemps, semblables de tout point aux gens qui les entourent, — jusqu'au jour où quelque circonstance, futile peut-être, fait éclater dans un acte criminel ou monstrueux le vice irrémédiable de leur nature.

Nous n'avons pas à examiner ici la redoutable question de savoir si ces misérables doivent être regardés comme responsables de leurs actions et jusqu'à quel point. Tout ce qui nous importe en ce moment, c'est de savoir quelle notion ils ont eux-mêmes de leur propre responsabilité. Leur « cécité » morale empêche évidemment qu'aucun élément moral n'entre dans cette notion. Que l'on demande à l'un d'eux, après un crime commis, s'il se considère comme responsable : en admettant qu'il comprenne la question, il répondra sans doute que oui, qu'il « savait bien à quoi il s'exposait ». Il a joué une partie, il l'a perdue, il faut qu'il paye. Les coupables de cette espèce s'attendent à subir la peine, comme nous nous attendons à nous brûler la main, si nous empoignons une barre de fer rougie au feu ; et dans le sentiment confus de leur responsabilité, il n'y a qu'une prévision plus ou moins distincte des conséquences irréparables d'un acte déterminé.

C'est donc bien encore la forme la plus rudimentaire de la notion de responsabilité.

II

Dès que responsabilité signifie châtiment, la notion devient plus complexe. L'action défendue par la loi n'est plus considérée seulement comme dangereuse ou funeste par ses conséquences, mais aussi comme coupable et comme punissable. Or l'idée de punition suppose toujours la faculté de comprendre la loi, et de plus le devoir de lui obéir. Un caractère nouveau s'attache ainsi à la peine qui va suivre la violation de cette loi. Ce n'est plus une nécessité aveugle que l'homme subit : la loi sociale, qui remplit ici la place tenue tout à l'heure par les lois naturelles, est son œuvre, et il s'y reconnaît. En d'autres termes, la peine n'est pas simplement subie ; il paraît juste qu'elle suive l'action coupable, l'homme la considère comme méritée. Si elle fait défaut, il éprouve une gêne caractéristique, une sorte de malaise moral, je n'ose dire social, assez analogue sans doute à la frayeur intellectuelle qu'il ressentirait, s'il voyait les lois de la nature se démentir dans leur cours.

Mais pouvons-nous dire encore que la notion de responsabilité, ainsi conçue, demeure tout objective? Avec les idées de mérite et de justice, n'y avons-nous pas introduit des éléments dont le caractère subjectif, dont l'origine morale est incontestable? — Sans doute, si la difficulté n'était pas reculée, plutôt que résolue; si ces idées de mérite et de justice ne recélaient pas à leur tour sous une apparente clarté une confusion très grave. Quel abus le langage, la coutume et la loi même n'ont-ils pas fait de ces idées de justice et de mérite, simples avant l'analyse, presque incompréhensibles quand la réflexion s'y applique!

Tout d'abord il vaut la peine d'examiner si dans la notion commune le mérite est considéré comme la condition du châtiment, ou si au contraire ce n'est pas le fait du châtiment qui entraîne l'idée du mérite. Stuart Mill a remarqué avec beaucoup de raison que, là où l'imputabilité n'est pas possible en fait, la notion de responsabilité n'existe guère non plus. « Il faudrait bien rechercher, dit-il, si l'expectative réelle de cette imputabilité n'est pas pour beaucoup dans le sentiment interne de la responsabilité, sentiment qu'on trouve rarement bien vif là où manque la menace de l'imputabilité:

par exemple, chez les despotes de l'Orient. » La même observation s'appliquerait à merveille à ces premiers Césars auxquels l'ivresse du pouvoir absolu semble avoir enlevé toute idée de leur responsabilité. On peut même compléter la remarque de Stuart Mill. Si le despote absolu a perdu la notion de sa propre responsabilité, ses sujets barbares ne semblent pas non plus lui en attribuer aucune. D'après les relations des voyageurs (par exemple dans les îles Fidji), le sauvage qu'un caprice de son roi fait périr, trouve très légitime que son maître en use ainsi. Les actes du prince, étant au-dessus de toute sanction, portent en eux-mêmes leur justice, et celui qui ne saurait avoir de comptes à rendre, ne saurait non plus être responsable. La responsabilité serait donc toujours conçue comme le fait d'être exposé à un châtiment certain, probable ou au moins possible ; la notion en demeurerait donc tout objective, sans que l'idée du mérite en fît partie intégrante.

Mais admettons que cette idée constitue vraiment un élément essentiel de notre notion de responsabilité : celle-ci ne perdrait encore pas son caractère objectif. Le mérite peut, lui aussi, être considéré soit du dedans, soit du dehors, et l'idée objective de mérite n'a rien de contradictoire

avec une notion de responsabilité objective elle-même.

Tout le monde tombe d'accord que le courage, la probité, le respect de soi-même, la générosité, l'esprit de dévouement et de sacrifice, méritent nos sympathies, nos louanges, notre admiration même; que la fausseté, l'hypocrisie, la bassesse, l'égoïsme, méritent notre aversion et notre mépris : tout le monde trouve juste le châtiment qui les frappe. A quel point de vue est-on placé ici pour juger du mérite? S'agit-il du rapport intime de la volonté à elle-même, qui est le secret de chaque conscience, ou au contraire du rapport extérieur, objectif, du caractère et des actions à un idéal donné? De deux hommes, dont l'un nous offre le modèle de toutes ces vertus, et l'autre le type de tous ces vices, peut-être le premier, moralement parlant, n'a-t-il pas plus de vrai mérite que l'autre de vrai démérite. Peut-être, étant données les natures avec lesquelles ils sont entrés dans la vie, devrait-on demander plus de compte au premier de tout le bien qu'il n'a pas fait, et qu'il aurait pu faire, qu'au second de tout le mal qu'il a commis. Nous sommes donc bien placés, ici encore, au point de vue du dehors; et notre notion du mérite, tout objective, ne s'embarrasse pas du rapport intime de l'être à ses dé-

terminations. La notion commune enveloppe dans son unité factice une relation de fait et une relation de droit : nous passons insensiblement de l'une à l'autre sans nous en apercevoir. Lorsque, dans un concours, les candidats sont classés par ordre de mérite, il s'agit simplement de la valeur réelle et objective de leur travail, et non pas du tout du mérite subjectif qu'ils peuvent avoir à s'être élevés à tel ou tel degré de perfection. Le dernier eût peut-être alors été le premier. Pareillement, un châtiment peut être dit mérité, et l'on peut parler de la responsabilité de celui qui l'a encouru, sans qu'aucun élément vraiment moral soit impliqué dans ces notions.

Tel est précisément le point de vue auquel se place aujourd'hui la loi pénale ; telle est la notion de responsabilité tout objective qu'elle suppose. Elle ne pénètre point dans le secret intime des consciences ; elle se fonde, pour légitimer la punition, sur la violation extérieurement évidente de la loi. Elle ne considère comme punissables que les actes, et non pas les intentions, à moins que, par un commencement d'exécution, elles n'aient passé de l'état de velléité pure à l'état de fait ; et encore punit-elle la tentative moins que l'acte accompli. Pour s'assurer mieux de la façon

dont la loi entend le mérite et la responsabilité, il suffit d'examiner dans quels cas et pour quelles raisons elle admet l'irresponsabilité.

On considère légalement comme irresponsables le mineur âgé de moins de seize ans et l'homme atteint d'aliénation mentale. S'ils se rendent coupables d'une action punie par la loi, la peine ne leur est pas appliquée : ils ne l'ont pas méritée en effet. Qu'est-ce à dire ? ils ont manqué de discernement : car c'est là la condition suffisante et nécessaire du mérite et de la responsabilité aux yeux de la loi. Or on ne peut exiger d'un enfant que son esprit trop faible encore embrasse d'avance les conséquences parfois éloignées de ses actions; d'ailleurs la loi stipule d'une manière expresse qu'il peut être puni, s'il est établi qu'il a agi avec discernement, malgré son jeune âge. Quant à l'aliéné, mieux sa triste maladie est connue dans les formes si variées qu'elle affecte, plus on est d'accord pour s'abstenir de lui attribuer le discernement de ses actions. Quel que soit son mal, monomanie, excitation maniaque, mélancolie, paralysie générale, on ne sait jamais à quelle impulsion soudaine ou à quelle logique bizarre l'aliéné obéit en commettant les actes parfois les plus criminels. Empruntons à M. Maudsley, entre

mille, un exemple caractéristique de ces raisonnements incroyables suivis de crimes, qui placent leur auteur hors des conditions de l'humanité. « Un imbécile, parfaitement inoffensif d'ailleurs, » avait la passion des moulins à vent. Il passait à les » contempler des journées entières. On imagina, » pour le guérir, de le transporter dans un autre » endroit où il ne verrait plus les objets de son inno- » cente passion. Au bout de quelque temps il tenta » d'assassiner un enfant, puis d'allumer un incen- » die, sans motif apparent, et quand on lui demanda » pourquoi il avait commis ce double crime, il ré- » pondit que c'était pour qu'on le ramenât dans le » pays des moulins à vent. »

Evidemment on ne peut jamais compter qu'aucune considération arrête un malade de ce genre. Il a sa manière à lui de prévoir les conséquences de ses actes, quand il les prévoit, et qu'il n'obéit pas à une impulsion morbide irrésistible. La crainte même du châtiment ne saurait avoir un effet certain sur lui, et c'est là la véritable raison de son irresponsabilité devant la loi. Quoi qu'en pût dire le juge dont parle aussi notre auteur anglais, et qui s'obstinait à faire pendre un aliéné reconnu coupable d'un meurtre, pour servir d'exemple aux autres, cette exécution était tout à fait inutile; elle

ne guérissait pas les malheureux atteints de manie homicide ou sujets à des impulsions violentes et irrésistibles. D'autre part, comme le châtiment est épargné à l'aliéné expressément en raison de son état pathologique, personne ne peut se flatter, commettant les mêmes actes, de jouir de la même impunité,— à moins de se trouver dans les mêmes conditions, où l'on ne saurait se placer volontairement. L'impunité n'est pas plus ici un fâcheux encouragement du crime que le châtiment ne serait un moyen efficace de le prévenir.

Mais qu'il soit prouvé (supposons-le pour un instant) que la punition des aliénés a réellement pour effet de les empêcher de commettre des actions coupables : cela suffirait sans aucun doute pour établir aux yeux de la loi leur responsabilité. L'hypothèse est absurde : elle suppose chez l'aliéné une réflexion et une possession de soi incompatibles avec le mal dont il est atteint ; mais elle nous sert à bien dégager la notion de responsabilité légale. Tout ce que la loi demande pour considérer un homme comme responsable, c'est qu'il soit capable de prévoir les conséquences de ses actions, et exempt d'impulsions morbides auxquelles il lui est impossible de ne pas céder ; en d'autres termes, qu'il puisse comprendre les châtiments que la loi

attache à certains actes déterminés, et s'abstenir de ces actes par la représentation de ces sanctions. Le fou ne fait pas réflexion que s'il se précipite du cinquième étage d'une maison, il court grand risque de se rompre les os. Il ne réfléchit pas non plus que s'il tue son voisin, il viole une des lois fondamentales sur lesquelles repose la société, et qu'il mérite ainsi une peine très sévère. C'en est assez pour qu'il soit légalement irresponsable; mais s'il comprenait cette conséquence, c'en serait assez pour qu'il ne le fût pas.

De même la loi, selon les cas, punit ou ne punit pas l'homicide par imprudence, et la peine est toujours infiniment moins forte que pour un homicide volontaire. L'imprudent n'a pas mérité le même châtiment que le meurtrier. Qu'est-ce à dire encore? Il n'a pas pu prévoir les conséquences de ce qu'il faisait. Il s'est trouvé, par un malheureux concours de circonstances, dans une situation analogue, sinon identique à celle des irresponsables, incapable comme eux de prévision, et, par suite, de prévoyance. Le plus souvent il y a un peu de notre faute dans nos imprudences; nous aurions dû prendre plus de précautions, et nous prémunir contre tel ou tel accident possible, encore que peu vraisemblable. C'est pourquoi nous sommes frap-

pés d'une peine, relativement légère. Mais dans le cas où la prévision des conséquences funestes d'une action en elle-même indifférente était tout à fait impossible, on sait que l'auteur de l'accident n'encourt pas de responsabilité effective.

Ainsi la notion de responsabilité légale demeure purement objective, en ce sens qu'elle ne contient aucun élément moral. Elle implique bien l'idée du mérite, mais d'un mérite lui-même tout objectif, et dont les conditions nettement déterminées permettent de le constater du dehors. Cependant elle diffère de la notion de responsabilité que nous avons analysée d'abord, en ce qu'elle renferme des éléments d'origine sociale. Elle suppose une convention que la loi établit et impose à notre respect. La sanction ne se trouve plus dans la nécessité des lois naturelles ; elle est l'œuvre raisonnée de la loi. Autre chose est de sentir une nécessité et de s'y soumettre; autre chose, de connaître une loi et de lui obéir. Le mépris de l'une amène une douleur, la violation de l'autre mérite un châtiment. Mais, au fond, la responsabilité est toujours conçue comme reposant sur un rapport entre l'acte et ses conséquences : rapport tout extérieur. Nous sommes toujours placés au point de vue du dehors.

Mais si l'on considère l'homme comme pouvant se déterminer à commettre ou à ne pas commettre une action donnée par la représentation des conséquences soit naturelles, soit sociales de cette action, n'admet-on pas du même coup le libre arbitre ? N'introduit-on pas dans la notion de responsabilité un élément moral ? — Cet argument prouverait trop. On en devrait conclure que les animaux supérieurs sont doués du libre arbitre, et leur attribuer aussi une responsabilité morale ; car il n'est pas douteux qu'ils peuvent, comme nous, se représenter à l'avance les suites d'une action qui les tente, et s'en abstenir, alors qu'ils feraient tout le contraire, s'ils étaient sûrs de l'impunité. D'autre part, comment la notion de responsabilité légale pourrait-elle tenir compte du libre arbitre ? N'est-ce pas quelque chose de mystérieux et d'incalculable qui paralyserait tout jugement ? Si la responsabilité ne pouvait se concevoir sans le libre arbitre, ce ne serait pas un paradoxe de soutenir que la loi pénale, que la justice établie considère tous les hommes comme également irresponsables ; car elle ne se pose jamais la question de savoir s'ils ont agi en vertu d'une décision de leur libre arbitre ; la seule liberté qui lui importe est l'absence de contrainte extérieure. Mais elle

considère en réalité tous les hommes comme également responsables, parce que, sans se préoccuper du libre arbitre, elle définit la responsabilité d'une façon tout objective : la faculté de se représenter d'avance ce qu'entraîne et ce que mérite une action, et d'agir en conséquence. Les exceptions qu'elle admet sont, nous l'avons vu, purement apparentes. Un ballon s'élève dans l'air en vertu de la même loi qui fait tomber vers le sol un morceau de fer ; pareillement, la justice absout un aliéné en vertu de la même notion de responsabilité qui lui permet de condamner un coupable jouissant de toutes ses facultés, sans qu'aucune considération d'ordre moral soit intervenue dans l'un ni dans l'autre cas.

Toutefois la justice veut qu'il soit tenu compte des circonstances atténuantes ou aggravantes : elle fixe divers degrés de peine applicables aux mêmes actions coupables, suivant les conditions particulières de la cause. Elle ne considère pas seulement l'action ; elle s'enquiert aussi des motifs qui ont poussé l'homme à agir : il semble qu'elle veuille pénétrer les causes intimes de la détermination. Autrement, pourquoi exiger de celui qui a voulu et prémédité son crime une peine plus grave, une plus légère de celui qui a cédé à un mouve-

ment de passion ? Et s'il en est ainsi, ne faut-il pas, de bonne foi, reconnaître un élément moral dans la notion de responsabilité ?

La considération des circonstances (aggravantes ou atténuantes) permet, il est vrai, une meilleure distribution de la justice légale. C'est une sauvegarde du respect dû à la personne humaine, en face des nécessités souvent brutales de la défense sociale. A ce titre, elle témoigne que les esprits se sont éclairés, que les mœurs se sont adoucies. Mais la notion de responsabilité légale a-t-elle cessé de demeurer tout objective ? Nous ne le pensons pas.

Un des principes fondamentaux sur lesquels repose la justice établie s'exprime ainsi : « La loi doit être égale pour tous. » Rien de plus conforme en effet tout ensemble à l'intérêt social et au véritable esprit de justice. Mais dans la réalité ce principe se traduit : « Tous les hommes sont égaux devant la loi. » Ce n'est plus alors un principe évident par lui-même, une sorte d'axiome ; c'est une fiction, et, qui plus est, une fiction insoutenable, si la nécessité sociale ne nous forçait pas à l'admettre pratiquement. Oui, l'individu, aux yeux de la loi, est simplement l'unité sociale, et elle les considère tous comme égaux devant elle. Mais,

lorsque deux hommes sont traduits devant un tribunal, accusés d'un même crime et tombant sous le coup de la même loi, l'identité de leurs cas n'est-elle pas le plus souvent factice ?

L'un, par exemple, a commis un crime en pleine connaissance de cause ; il en avait prévu les conséquences et pour autrui et pour lui-même, se flattant de profiter de celles qui lui seraient avantageuses, et d'échapper aux autres.

L'autre coupable, au contraire, a agi sans préméditation, tellement qu'après le crime il demeure stupéfait de l'avoir pu commettre. Il a cédé à un transport soudain, ou bien un paroxysme de passion a triomphé d'une résistance honnête et sincère. Si la même peine leur était appliquée à tous deux avec la même rigueur, cette égalité apparente ne serait en effet qu'une choquante inégalité. On dit alors qu'il est juste d'accorder au second le bénéfice des circonstances atténuantes, tandis que le premier ne le mérite point : on réconcilie ainsi la justice et l'équité. Mais que faut-il entendre par ce mot mérite ?

Rappelons-nous les définitions auxquelles nous sommes parvenus plus haut. Est responsable (légalement) quiconque est capable de comprendre la loi, de se représenter les conséquences de ses

propres actions et d'agir d'après cette représentation. Est irresponsable quiconque, comme l'aliéné, est incapable de cette réflexion, ou bien est sujet à des impulsions morbides qu'il ne peut pas réprimer. Distinction claire, d'une netteté et d'une précision parfaites. Mais la réalité vivante, plus complexe que nos conceptions, se refuse à entrer dans les cadres si bien tracés par notre logique : les faits nous contraignent bientôt à reconnaître le défaut de nos classifications abstraites. *Natura non facit saltus* : cette continuité qui est la grande loi de la nature et qui la rend irréductible à tout système construit par l'entendement, nous la retrouvons ici encore. Une multitude d'états intermédiaires conduisent, par une gradation insensible, des conditions normales qui font la responsabilité à l'état pathologique qui fait l'irresponsabilité. Il est telle circonstance où un homme parfaitement sain d'esprit ne peut plus réfléchir aux conséquences de la faute qu'il va commettre, et, tout hors de soi, perd jusqu'à la conscience de ses actions. Il est telles impulsions qui, sans être morbides, sont à peu près irrésistibles. Il faudrait donc admettre, entre la responsabilité entière et la complète irresponsabilité, une infinité de responsabilités partielles qui les joindraient l'une

à l'autre sans solution de continuité; mais cette infinité de cas dissemblables est tout à fait incompatible avec les exigences de la justice établie, qui réclame l'uniformité.

C'est ici qu'intervient la considération des circonstances atténuantes. Elles remédient fort heureusement à cette incompatibilité. Elles sont un heureux effort pour plier la rigidité de la loi à la diversité des cas auxquels elle doit s'appliquer. Mais il ne faut y voir rien de plus. Aucun élément nouveau n'est introduit dans la notion de responsabilité : nous sommes toujours placés au point de vue du dehors, et c'est de ce point de vue que nous remarquons différents degrés de responsabilité. Lorsque nous disons que certains coupables méritent un châtiment moindre pour le même crime, le mérite est encore ici entendu, apprécié et jugé d'une façon tout objective. Un exemple éclaircira peut-être ce point.

Notre code pénal édicte contre l'infanticide une peine très sévère. Cette rigueur n'empêche pas qu'il ne s'en commette un grand nombre; et fût-elle plus sévère encore, ce nombre ne diminuerait sans doute pas sensiblement : car la loi, si dure qu'elle soit, ne saurait contrebalancer l'effet nécessaire des conditions sociales. Dans les temps

de grande misère, en Angleterre, le vol d'un mouton était puni de mort : certainement il s'en dérobait plus qu'aujourd'hui. De même, presque à chaque session des assises, il faut juger des filles-mères qui ont tué leur enfant. L'histoire de l'une est à peu de chose près l'histoire de toutes. Séduite, puis abandonnée (plus ou moins complice la plupart du temps de son propre malheur), elle accouche clandestinement. Que faire de l'enfant? Le sentiment maternel naissant dans la douleur peut-il toujours être assez fort pour lutter contre la honte, contre la haine, contre la crainte de la misère, contre le désespoir en un mot? Qu'il périsse donc tout de suite, cet enfant, cause détestée de tant de regrets, de tant de souffrances et de tant de terreurs, puisque aussi bien on ne saurait le faire vivre; sa mère, en se perdant, ne le sauverait pas. Tout se découvre, on la juge, et son avocat plaide les circonstances atténuantes. Mais comment s'y prend-il ? Il développe ce que nous avons seulement indiqué : il peint l'angoisse horrible, l'abîme de désespoir où la malheureuse était plongée au moment de sa délivrance, seule, sans amis, sans secours, sans lendemain. Etait-elle de sang-froid, pour comprendre le caractère de son action, pour réfléchir, pour en prévoir les consé-

quences? N'obéissait-elle pas à une impulsion, souvent irrésistible en un pareil moment, de l'avis même de la science? S'il est éloquent, il obtiendra qu'on l'acquitte : il saura prouver qu'elle était dans les conditions où la loi elle-même reconnaît qu'il faut admettre l'irresponsabilité.

Ce cas extrême peut servir à l'intelligence de tous les autres. Établir qu'il faut admettre des circonstances atténuantes, c'est démontrer que les conditions ordinaires de la responsabilité, conçue d'une manière objective, n'étaient pas réalisées ou l'étaient imparfaitement. On en conclut que l'accusé ne mérite pas de châtiment, ou en mérite un moindre que si sa responsabilité eût été normale. En aucune manière on n'a pénétré dans le domaine de la conscience; on n'a point scruté le rapport mystérieux de la volonté à ses propres déterminations, qui seul constitue le mérite moral.

III

Responsable aux yeux de la loi, signifie donc simplement punissable. Mais pour être punissable, ne faut-il pas avoir fait le mal volontairement?

Quelle est donc cette notion de responsabilité où n'entrent ni la considération du bien et du mal, ni l'idée du libre arbitre de l'homme, et selon laquelle, pour juger l'homme, pour le condamner ou l'absoudre, il suffit de le regarder du dehors?

L'objection est naturelle. Elle ne pouvait manquer de se produire, car elle est suggérée justement par la notion confuse de responsabilité à laquelle nous essayons, par l'analyse, d'en substituer une plus nette. Ce qui précède a déjà répondu d'une manière implicite ; mais, pour plus de clarté, nous allons examiner la notion que nous avons du droit de punir : c'est encore, sous une face nouvelle, la notion objective de la responsabilité.

Non que nous voulions ici soulever la redoutable question : « Quel est le fondement du droit de punir? » Cette question a été traitée bien des fois depuis un siècle, et par des philosophes et par des jurisconsultes, par Bentham, par Guizot, par Rossi, par M. Faustin Hélie, pour ne citer que les principaux. Selon les uns, le droit de punir se fonde sur la culpabilité morale du criminel; selon les autres, sur la nécessité de la défense sociale. La plupart (les jurisconsultes surtout) essayent de tenir compte de l'une et de l'autre, et de concilier

des doctrines opposées qui ne s'accordent pas aisément. Mais nous n'avons pas à entrer ici dans ce débat, qui n'est pas près d'être clos. Nous ne cherchons pas ce qui légitime l'exercice du droit de punir ; nous n'en étudions que la notion qui est dans notre esprit. Nous voulons seulement confronter, pour ainsi dire, notre idée de la responsabilité avec notre idée du droit de punir.

Croit-on que ce droit se fonde réellement sur la culpabilité morale de ceux qui subissent la peine ? Mais quel moyen de vérifier cette culpabilité ? Qui oserait affirmer que le criminel que l'on condamne s'est porté au mal par un choix volontaire, en vertu d'une décision de son libre arbitre ? Quelle présomption même qu'il en soit ainsi ? L'hypothèse contraire serait, sans aucun doute, beaucoup plus vraisemblable. La liberté n'est pas un élément de la nature humaine semblable par ses caractères à l'entendement ou à la sensibilité. Tous les hommes ne sont pas partout et toujours libres, comme tous conçoivent que deux et deux font quatre, ou comme tous souffrent quand ils se blessent. Je ne crois pas que nous puissions avoir de la liberté une idée adéquate ni même une idée positive quelconque. Mais enfin si nous nous la représentons, c'est comme le mode le plus parfait de l'activité

humaine, et comme soumise à de nombreuses conditions qui ne se trouvent pas souvent réunies. Il y faut pour le moins la possession de soi, la réflexion éclairée, la netteté de l'esprit, la notion distincte du bien et du mal, l'absence de passion et d'habitude absolument tyrannique. Or, parmi les trop nombreux coupables que la justice établie a pour fonction de punir, combien en est-il en qui ces conditions se soient trouvées réunies ? Peut-être, au contraire, étaient-ils moins libres que jamais, au moment où ils ont commis leur crime. La cupidité, la jalousie, la vengeance, ou quelque autre passion occupait leur âme, et ne laissait point de place à un véritable choix. L'action a suivi immédiatement l'idée, le sentiment, ou plutôt l'impulsion. Et les natures moralement faibles, ne suffit-il pas souvent, pour les entraîner, de la simple contagion ? Elles la subissent, elles ne l'ont point voulue ni cherchée. On ne les renvoie pourtant pas comme non punissables. C est donc qu'on se règle, sans s'en douter, sur la notion de responsabilité tout objective que nous avons établie, et que l'on conçoit comme nous l'avons dit le rôle de la loi pénale.

Quel est, en effet, le but de cette loi ? Est-ce d'agir par la menace et de produire par l'effet de ses

sanctions des volontés moralement bonnes? Mais on sait assez que ce but serait impossible à atteindre. Car la contrainte ne pourrait jamais obtenir qu'un respect extérieur de la loi, une volonté légalement bonne, comme dit Kant, non moralement bonne. En voulant forcer les hommes d'être vertueux, on ne serait jamais certain que de les rendre hypocrites. En outre, la loi pénale a pour unique objet la défense de la société. Il est indispensable à celle-ci que la sécurité, l'honneur, les biens de chaque citoyen soient respectés par tous les autres. La loi commande ce respect, et les peines qu'elle édicte sont des sanctions destinées à garantir son efficacité. Elles n'ont point d'autre but : il ne saurait donc être question de châtiment, au sens moral du mot, mais seulement de répression. Pourvu que la loi positive soit observée, elle n'en demande pas davantage : elle ne se soucie pas, ne s'enquiert pas de la disposition morale. Un homme peut n'avoir intimement aucune répugnance à s'emparer du bien d'autrui, et préférer même de beaucoup cette manière de s'enrichir à la pénible nécessité de travailler pour son pain quotidien. Mais il a peur des gendarmes, et cette crainte salutaire, fortifiée par l'habitude, l'empêche de céder jamais à la tentation. Aux yeux de

la loi, il n'y a pas de plus honnête homme, et c'est justice.

Ceci explique, pour le dire en passant, pourquoi la moralité générale d'un pays ne doit pas du tout se mesurer à l'occupation que les citoyens y donnent aux tribunaux correctionnels et aux cours d'assises. Le respect des lois peut fort bien n'être que l'effet d'une police très exacte ; il n'est pas incompatible avec une moralité extrêmement faible.

Ainsi se dissipe peu à peu la confusion qui enveloppe les notions de mérite, de punition, de responsabilité, quand on prend soin, par l'analyse, de dégager rigoureusement leurs éléments objectifs de tout alliage subjectif, c'est-à-dire de tout élément purement moral. Autrement cette confusion peut conduire aux erreurs les plus funestes. Quoi de plus admirable, par exemple, quoi de plus noble, au point de vue moral, que la théorie platonicienne de l'expiation ? Quoi de plus pernicieux, si la justice établie se donnait pour mission de la mettre en pratique? C'est que la loi pénale voit l'homme du dehors : l'homme voit la loi morale au dedans de lui-même. L'origine, la fin, la sanction de ces lois, tout est différent. Mais leur sujet commun est l'homme, dans la redou-

table unité de sa nature. Longtemps la nécessité de vivre l'a empêché de discerner ce que l'habitude et le langage avaient confondu. *Primo vivere, deinde philosophari.* Vérité banale, et cependant explication de bien des erreurs, de bien des préjugés, de bien des maux dont nous souffrons encore, dont nous souffrons d'autant plus que nous voyons plus nettement la possibilité de nous en délivrer.

L'homme est un être naturellement sociable. On peut, quand on se complaît dans le paradoxe (ce serait en même temps un lieu commun), considérer la société comme la cause de tous nos défauts et de toutes nos souffrances. On peut imaginer un homme artificiel et solitaire dont l'innocence ferait honte à nos vices sociaux. En réalité, l'homme vit partout en société, même à la Terre de Feu, même à la Nouvelle-Guinée; et il ne paraît pas que plus les liens de la société sont lâches, plus l'homme soit près de l'innocence. Quoi qu'il en soit, la société, sans laquelle il n'est guère de vie humaine possible, est constamment menacée de dissolution par un grand nombre de nos penchants. Beaucoup nous poussent aveuglément à rechercher une satisfaction égoïste aux dépens d'autrui et au mépris de ses droits. Les instincts opposés, que l'on

appelle aujourd'hui altruistes, ne suffiraient pas par eux-mêmes à contrebalancer les premiers. Car ils ne peuvent, en général, apparaître et se développer qu'une fois les autres satisfaits. Il a donc fallu, pour que la société pût subsister, un frein puissant, capable d'arrêter les fureurs de la faim, la brutalité de l'amour, les transports de la colère: impulsions violentes contre lesquelles les inclinations sympathiques et même le sentiment naissant du bien et du mal auraient été d'un faible secours. Ce frein, c'est la sanction pénale des lois. Elle n'a pas d'autre raison d'être.

Mais ce que nous distinguons aujourd'hui aisément par l'analyse a commencé par être confondu dans la réalité concrète. Il a fallu une lente évolution sociale et morale pour séparer peu à peu la soumission pieuse aux ordres de Dieu, le respect moral du devoir, et l'obéissance pure et simple aux lois positives. Sans remonter plus haut que l'antiquité grecque, concevait-on au temps d'Hérodote l'idée d'un honnête homme qui ne fût en même temps un bon citoyen et un adorateur scrupuleux des dieux de la cité? La loi eut donc d'abord un caractère sacré. On lui attribuait une origine divine, et la communauté de loi ne faisait qu'un avec la communauté de race et de culte. Un

des maîtres de la science historique[1] a mis ce point admirablement en lumière. D'autre part, dans la Bible, la loi est toujours conçue comme le commandement de Dieu même : toute désobéissance à la loi positive est du même coup une faute morale et une impiété. Voir dans ce fait presque universel une imposture des prêtres et des législateurs, comme on l'a voulu trop souvent au dix-huitième siècle et même dans le nôtre, c'est le fait d'une polémique qui ne regarde pas au choix de ses armes : c'est tout au moins un contre-sens historique. On transporte à des temps qui l'ignoraient notre distinction moderne de la piété, de la moralité et de la légalité.

Le caractère sacré dont la loi positive était revêtue d'abord se perdit plus ou moins vite, par un double progrès divergent. D'un côté, la loi se spécialisa : elle descendit de plus en plus dans le détail des relations entre les citoyens, et son caractère conventionnel et utilitaire se manifesta davantage. Le droit se sécularisa et ses formules se distinguèrent des prescriptions religieuses. D'autre part, la notion de la divinité devenait plus pure, moins grossièrement anthropomorphique : il fallut

1. M. Fustel de Coulanges.

renoncer à l'idée d'un Dieu en rapports constants avec son peuple et avec lui seul, qui lui aurait dicté directement ses lois.

Mais lorsque la loi ne fut plus la manifestation impérieuse de la volonté divine, elle demeura encore l'expression de la justice, et chargée, comme telle, de récompenser ou de punir chacun suivant son mérite. La nécessité sociale fit que naturellement on s'occupa beaucoup plus des punitions que des récompenses. Mais on n'en crut pas moins que la loi, en protégeant la société, frappait de vrais coupables au nom du vrai droit. Coupable signifiait justement digne d'un châtiment. On n'aurait pas pu avoir alors, et en fait la plupart des hommes n'ont pas encore aujourd'hui la notion distincte d'une responsabilité purement légale. De là tant de théories parfois seulement absurdes, mais le plus souvent cruelles, du droit de punir; de là tant d'incertitude et de confusion dans l'idée même de ce droit. Entend-on par droit de punir le droit pour la société de se défendre contre qui menace son existence et sa sécurité, le droit de donner à ses lois une sanction pénale suffisante pour en assurer l'observation? Mais alors il est à peine besoin de parler de droit. Il s'agit bien plutôt d'une nécessité, d'une condition *sine qua non*

de l'existence même de la société. Celle-ci est un organisme analogue, en ce point comme en beaucoup d'autres, aux êtres vivants. La société lutte pour subsister contre tous les ennemis intérieurs ou extérieurs qui la menacent de dissolution ou de mort. On pourra chercher si, pour atteindre cette fin, elle a le droit d'employer indifféremment tous les moyens : on pourra opposer, par exemple, aux nécessités de la défense sociale la valeur infinie de la personne humaine et le respect qui lui est dû. Mais quant au droit de se défendre, considéré en lui-même, il n'a pas plus besoin d'être légitimé que le droit de vivre.

Veut-on entendre par droit de punir le droit pour la société de châtier un de ses membres au nom de la justice, parce qu'il a fait le mal? Ce droit de punir, la société ne l'a pas. Point de théorie assez audacieuse pour soutenir qu'elle devrait légitimement en jouir. Ce droit ne lui est pas nécessaire, comme le droit de protéger sa propre existence, et la sécurité, les biens, l'honneur de chacun de ses membres. Or, en dehors de ce qui lui est indispensable pour subsister, la société ne saurait avoir de droit que ne possèdent déjà les hommes qui la composent; et pouvons-nous admettre que l'homme a le droit de juger le mérite

ou le démérite moral de ses semblables? Le domaine intime de la conscience n'est ouvert à personne, il ne l'est peut-être pas à elle-même. Et à quel titre punirons-nous les actions coupables des autres hommes? Parce qu'elles procèdent d'une volonté mauvaise? Au nom du bien méconnu, de la loi morale outragée? Mais où et quand la loi morale nous a-t-elle commis le soin de la venger? Sommes-nous certains qu'elle réclame cette vengeance? Et ne l'outrageons-nous pas peut-être plus gravement par la prétendue justice de nos châtiments? Si donc l'homme ne possède pas ce droit, la société ne saurait non plus en être investie.

On peut cependant conserver l'expression « droit de punir », pourvu que l'on évite toute confusion, et que l'on se place bien au point de vue objectif, sans introduire dans l'idée de la punition aucun élément moral. Ç'a été un grand malheur pour l'humanité que la justice légale se soit appelée elle-même de ce nom, et se soit longtemps considérée de bonne foi comme moralement, comme absolument juste. Si elle eût su se nommer et vouloir être ce qu'elle est en effet, un instrument nécessaire de défense sociale, elle se serait épargné bien des erreurs, et pis que des erreurs. Mais, nous l'avons vu, la confusion était inévitable, et il

faut à l'esprit humain des avertissements mille fois répétés pour qu'il rabatte un peu de sa présomption.

Nous n'affirmons pas ici à priori qu'il n'y a aucun rapport d'aucun genre entre la moralité et la légalité. Tout donne à penser au contraire qu'elles doivent soutenir entre elles des rapports très étroits. Mais c'est une question de fond où nous n'avons pas à entrer. Nous avions à montrer seulement que la notion de culpabilité légale n'enferme pas du tout la notion de culpabilité morale, et qu'il faut se placer à des points de vue bien différents pour juger de l'une ou de l'autre : en un mot, nous avions à dissiper l'équivoque du droit de punir.

On objectera peut-être encore que, suivant cette doctrine, rien n'empêcherait de condamner un innocent, s'il était prouvé que cet arrêt fût utile à la société. Mais, de quelque façon qu'on l'entende, l'objection se détruit elle-même. Tout le monde, juges et public, ignore-t-il l'innocence du condamné? Alors ce n'est pas un innocent que l'on frappe, c'est le vrai coupable, celui qui a commis l'acte criminel. Il y a seulement erreur sur la personne. Le cas s'en présente quelquefois. Il est heureusement assez rare, et n'importe pas

à ce qui nous occupe. Il prouve seulement que la justice humaine ne saurait être trop prudente. L'innocence du condamné est-elle généralement reconnue? Mais la supposition est absurde. En effet, la condamnation dans ce cas, loin d'être utile à la société, lui serait au contraire très nuisible. D'une part, un crime reste impuni, puisque son véritable auteur échappe au châtiment, et c'est une cause de trouble social; de l'autre, même s'il n'y a pas eu de crime commis, même si l'accusation est fausse, toute confiance dans la justice établie disparaît. Suppose-t-on enfin que les juges seuls connaissent l'innocence de celui qu'ils condamnent, mais voient un intérêt social à le faire passer pour coupable et à le traiter comme tel? L'hypothèse est incompatible avec toutes les conditions d'une bonne justice (j'entends socialement bonne), avec l'existence d'un jury, sous quelque forme qu'on le conçoive, avec la publicité des débats, avec la liberté de la défense. En outre, on ne pourrait jamais être bien sûr qu'un arrêt de ce genre fût utile à la société : car une circonstance imprévue peut divulguer demain le nom du vrai coupable, et alors la condamnation de l'innocent aura eu infiniment plus d'inconvénients que d'avantages. Notre conception de la justice légale

présente donc autant de garanties que l'autre : plus même peut-être, car elle prémunit d'une façon plus efficace contre toute estimation dangereuse et hasardée du mérite des hommes.

La notion de responsabilité légale se trouve maintenant tout à fait éclaircie. Elle nous apparaît parfaitement nette dès que nous la concevons d'une manière tout objective, et dégagée, malgré le préjugé contraire, de tout élément moral. Depuis longtemps on savait que nous nous considérons comme moralement responsables d'actions, de sentiments, d'idées même dont nous n'avons de compte à rendre qu'au tribunal de la conscience. Mais on n'avait pas examiné la question sous son autre face, et l'on ne pouvait concevoir la responsabilité légale comme indépendante de toute responsabilité morale. Les habitudes d'esprit ne se rompent pas sans déchirement, même quand le moment est venu où elles doivent faire place à d'autres. La rupture est encore plus pénible quand ces habitudes sont impliquées dans notre vie de tous les jours. Faut-il donc renoncer à une justice qui soit vraiment juste? Faut-il donc condamner des hommes qui ne sont pas réellement coupables? En un mot, on souffrirait d'admettre une notion

de responsabilité légale qui ne contînt aucun élément moral.

A ces appréhensions, très respectables sinon très légitimes, il faut répondre que ni le sentiment de la justice ne se trouve affaibli par là, ni son rôle diminué. Quand la loi humaine a dû cesser d'être considérée comme un commandement divin, quand l'honnêteté envers les hommes devint une vertu distincte de la piété envers Dieu, ne pouvait-on pas craindre que le prestige de l'idée divine ne s'affaiblît, puisque son rôle dans la vie sociale de l'homme, dans ses relations avec ses semblables, se réduisait à presque rien? Il en a été tout autrement. Ce que l'idée de Dieu perdait en action sensible et pour ainsi dire matérielle, elle le regagnait et au delà, en apparaissant à l'esprit plus pure, plus élevée, et dégagée d'une solidarité parfois compromettante avec nos petits intérêts. On a vu en lui non plus l'auteur historique de la loi positive, mais l'idéal éternel de la suprême justice, espérance de l'humanité. Aussi la foi la plus vive n'est pas choquée aujourd'hui par le caractère purement humain de nos lois : elle s'alarmerait plutôt de la confusion d'autrefois, qui mêlait le profane au divin.

Persuadons-nous, malgré le trouble présent,

qu'il en sera de même pour les notions morales que nous ne pouvons voir sans un certain effroi se détacher aujourd'hui de la notion de responsabilité légale. Les idées de mérite et de justice ne perdent rien à se séparer d'avec les conventions sociales fondées sur la nécessité, et qui n'ont pas besoin d'elles pour se légitimer. Il vaut mieux pour elles ne pas être les garantes nominales de ce qu'elles n'ont pas établi, et qu'on ne puisse jamais trouver un sens trop réel à cette contradiction : une justice injuste. Sait-on tout ce que l'idée de justice gagnerait en pureté et en beauté, si elle échappait aux applications souvent indignes que nous lui faisons subir? L'idée de contrainte, qui lui est ordinairement associée dans nos esprits, l'abaisse, et en quelque sorte la matérialise. On lit dans presque tous les traités de morale que le respect des devoirs de justice est exigible par la force. Oui, on peut contraindre un citoyen à payer les impôts, à satisfaire à la loi militaire, à ne commettre ni contravention, ni délit, ni crime. Son casier judiciaire alors reste vide. Et pourtant ce peut être le plus injuste des hommes; il a simplement observé la loi sociale, et la justice consiste dans le respect d'une tout autre loi. Ne profanons donc pas cette idée en l'introduisant de

force là où elle ne peut entrer sans se mutiler. Affranchie d'un lien équivoque avec la loi positive, elle en aura d'autant plus de puissance sur les esprits, d'autant plus d'influence dans la vie morale et sociale de l'homme. Que si l'on ne croit pas au pouvoir des idées, pourquoi se retenir avec tant d'opiniâtreté à l'idée de justice, et ne pas fonder franchement la loi pénale sur l'utilité, qui est un fait? Considérez les arrêts que les tribunaux rendent chaque jour : presque tous sont nécessaires, mais combien sont justes, dans le sens moral, et je dirais presque dans le sens terrible du mot? Prétendre que l'idée de la justice pure est là en étrangère, ce n'est pas la perdre, c'est la sauver. Elle a trop longtemps prêté son nom à une œuvre qui n'est pas sienne : le moment est venu pour elle de le reprendre. Rien ne pourrait l'y aider d'une manière plus efficace qu'une notion de responsabilité légale résolûment objective, dégagée de tout élément moral, telle, en un mot, que notre analyse a essayé de l'établir.

CHAPITRE III

ANALYSE SUBJECTIVE DE L'IDÉE DE RESPONSABILITÉ.

La notion de responsabilité a commencé à se dégager des contradictions que déguisait mal son apparente clarté. Nous plaçant au point de vue objectif, nous avons éliminé successivement tous les éléments subjectifs et moraux qui se trouvaient mêlés, mais non combinés aux autres dans la notion commune. Nous avons dû reconnaître aussi que, à ce point de vue, Stuart Mill a raison. Responsabilité signifie châtiment. Et par châtiment on entend les conséquences attachées par la loi à des actions volontaires déterminées, considérées comme coupables et punissables.

Mais, ce point une fois acquis, nous nous séparons de Stuart Mill. Il s'arrête ici; nous allons plus loin. Il ne pense pas que la notion de respon-

sabilité se présente jamais avec un autre sens dans notre esprit ou, pour mieux dire, dans notre conscience. Nous croyons au contraire que notre idée de la responsabilité n'est pas remplie tout entière par un rapport externe, par une liaison de fait entre nos actes volontaires et leurs conséquences légales. Nous concevons aussi sous ce nom un rapport de droit, une relation, tout intérieure à la conscience, de l'agent libre à ses propres résolutions : et grâce à cette relation, les idées de justice et de mérite retrouvent la signification que nous n'avions pu jusqu'à présent leur reconnaître.

C'est qu'ici nous entrons dans un monde nouveau, ou, si l'on veut, nous quittons le point de vue du dehors pour porter nos regards au dedans de nous-mêmes. L'homme ne se conçoit pas seulement comme un être vivant et soumis, par suite, aux lois de la nature physique, qui se vérifient dans son organisme comme dans tous les autres. Il ne se conçoit pas seulement comme une unité sociale et, par suite, comme solidaire des intérêts de la société et comme lié par ses conventions. Il se conçoit aussi comme étant « par lui-même et pour lui-même » quelque chose de différent et d'un autre ordre; comme étant un être moral admirablement défini, « une fin en soi », capable de

bien et de mal, de mérite et de démérite, et possédant par là même une valeur absolue, qui ne saurait être nulle part, si elle n'est en lui.

Aussi quand les sciences sociales, cédant à l'attraction exercée par les sciences physiques et naturelles, cherchent à s'en rapprocher le plus qu'elles peuvent, leur empruntent l'esprit et les procédés de leur méthode, et surtout affectent de considérer l'homme uniquement comme objet, ces sciences perdent leur dignité pour courir après une ombre de rigueur et de certitude qui leur échappe. C'est de leur part une sorte de suicide. En fermant volontairement les yeux sur la nature morale de l'homme, elles tendent à abandonner tout caractère propre pour se réduire à de simples chapitres d'histoire naturelle. Mais, quoi qu'on fasse, l'étude complète de l'homme ne sera jamais le pendant exact de celle de la fourmi; il y aura toujours entre ces deux objets une autre différence que le degré de complexité. La personnalité morale de l'homme lui constitue une singularité qui exige pour lui toute une histoire à part; et les sciences sociales elles-mêmes, la sociologie, comme on dit aujourd'hui, sous peine de se fourvoyer, ne devraient pas oublier la pensée si frappante, tant de fois citée par Maine de Biran:

« *Homo simplex in animalitate, duplex in humanitate.* »

Quoi qu'il en soit, l'homme se conçoit comme moralement responsable à l'égard de sa propre conscience, qui lui commande le respect du devoir; ou responsable à l'égard de la loi morale représentée objectivement comme la règle suprême de son activité; ou enfin responsable à l'égard de Dieu, souverain législateur du règne des esprits. Toutes ces expressions sont équivalentes au fond, nous le verrons bientôt; mais il nous faut d'abord analyser la notion même de responsabilité morale.

Elle exigera, on peut déjà le prévoir, une élaboration analogue à celle qu'a demandée la notion de responsabilité objective. Nous avons dû, pour celle-ci, faire le départ des éléments de provenance objective et des éléments de provenance subjective qui s'y trouvaient confondus, afin d'y laisser seulement subsister les premiers. Une semblable confusion est plus à craindre encore quand il s'agit de la notion subjective et morale : car nous avons une tendance naturelle à nous représenter sous forme sensible tout ce que nous pensons, et à ne pas distinguer le symbole d'avec ce qu'il traduit à notre imagination. Tout conspire

à fortifier l'illusion : le langage, aussi favorable à la confusion des idées qu'à leur distinction, instrument précieux pour l'analyse réfléchie, mais trompe-l'œil non moins parfait en l'absence de réflexion; enfin, l'usage quotidien d'une notion mal définie, mais universellement acceptée, et riche d'éléments moraux qui ne lui appartiennent point. Nous ne serons donc pas surpris si nous trouvons dans la conscience une notion de responsabilité morale contenant des éléments de provenance diverse et incompatibles entre eux : et nous devrons, ici encore, éliminer les uns et isoler les autres, afin de rétablir cette notion dans toute sa pureté.

La notion paraît au premier abord parfaitement claire. Lorsque nous avons agi, nous ne pouvons nous empêcher de nous souvenir et de réfléchir. Indépendamment des conséquences agréables ou fâcheuses que nos actes peuvent entraîner pour nous, soit en vertu des lois de la société, soit par la seule nécessité des lois naturelles, nous portons nous-mêmes sur elles un jugement d'une nature particulière. Nous déclarons qu'elles sont bonnes ou mauvaises; qu'en les accomplissant nous avons mérité ou démérité. Il y a là une sentence morale qui ne se fonde sur aucune considération

extérieure. Est-il besoin de le prouver ? Qu'une action nous procure des avantages de toutes sortes, le bien-être, la richesse, les honneurs, le pouvoir et même l'admiration et le respect des autres hommes : si elle est condamnée par ce tribunal intime, cet arrêt suffit à empoisonner toutes nos jouissances et à nous faire souhaiter que nous ne les eussions jamais connues. Cette autorité à laquelle nous ne pouvons nous soustraire, et la soumission de notre moi à ces décisions, disent assez clairement ce que la conscience entend par responsabilité morale. Mais la notion est cependant complexe et paraît se résoudre dans les éléments suivants.

1° L'idée que nous sommes des êtres raisonnables et libres, par conséquent des êtres dont l'activité n'est pas aveuglément soumise à une loi nécessaire, mais est consciente au contraire, et maîtresse de soi. En d'autres termes, nous trouvons en nous une loi d'un genre singulier, une loi morale qui nous apparaît comme devant être respectée par nous, quelles que soient d'ailleurs nos inclinations. D'où sort aussitôt la belle définition kantienne du devoir : la nécessité, reconnue par l'esprit, d'obéir à la loi par respect pour la loi. En

deux mots, autonomie de la volonté, et libre soumission au devoir.

2° L'idée que, suivant notre soumission ou notre désobéissance volontaires à cette loi morale, nécessairement aperçue, mais librement suivie, nous méritons ou nous déméritons, c'est-à-dire nous gagnons ou nous perdons en valeur morale. La dignité de notre personne augmente ou diminue : nous nous approchons ou nous nous éloignons de la perfection de notre nature.

3° Enfin l'idée que la loi morale, pour être obéie en esprit et en vérité, exige ordinairement de nous des sacrifices longs et douloureux, et qu'il y faut une juste rémunération. Ceux qui l'ont observée néanmoins doivent obtenir la récompense de leur vertu, récompense à laquelle ils n'ont point songé, mais qui leur est due pourtant; et ceux qui n'auront pas obéi à la loi, devront à tout le moins être privés de cette récompense, sinon punis d'une manière plus rigoureuse, pour avoir transgressé une loi qui s'imposait à leur respect.

Ainsi, volonté soumise à une loi, mérite, sanction : telles sont les idées contenues dans la notion commune de responsabilité morale. Réserve faite de la nature de la loi et du genre de

respect qui lui est dû, le parallélisme avec la notion de responsabilité légale est frappant. Mais est-il exact? N'est-il pas obtenu au prix d'une confusion? n'introduit-il pas dans chacune des deux notions des éléments qui n'ont leur place légitime que dans l'autre? C'était le cas pour la notion de responsabilité légale; il n'en est pas autrement pour la notion qui nous occupe maintenant.

En premier lieu, de même qu'il nous a fallu éliminer tout rapport purement moral de la notion de responsabilité, considérée au point de vue objectif, ainsi tout rapport de fait, toute liaison extérieure entre l'acte et ses conséquences, en un mot toute idée de sanction doit être rejetée de la notion de responsabilité morale. Car il n'existe point de sanction morale, et il ne saurait en exister.

Une sanction est nécessairement de même nature que la loi dont elle assure l'exécution ou punit la violation : sans quoi on ne comprendrait pas la relation de l'une à l'autre, et la sanction ne serait d'aucune efficacité. Ce que l'on peut appeler, par métaphore, la sanction des lois naturelles, n'est en réalité que l'action même de ces lois toujours constantes. Les phénomènes pathologiques ne diffèrent en rien par eux-mêmes des phénomènes physiologiques et normaux : la maladie n'est

anormale que par rapport à nous, qui érigeons la santé en type de bien physiologique. S'il nous plaît de voir des sanctions dans certains phénomènes de la nature, nécessaires comme les autres, ces phénomènes n'acquièrent par là aucun caractère nouveau. Ce n'est à leur égard, pour emprunter une expression à la scolastique, qu'une dénomination extrinsèque.

De même, aux lois sociales dont la nature est conventionnelle, sont attachées des sanctions de caractère également conventionnel. Le même législateur ou la même autorité légitime et reconnue, qui établit la loi, établit aussi la peine qui suivra la violation de cette loi.

Mais quand nous passons à la loi morale, l'analogie nous manque tout à coup. Nous ne pouvons la prolonger que par une symétrie tout artificielle, comme le langage en produit trop souvent. Car cette loi ne commande qu'à notre raison, d'une manière tout idéale, et le respect que nous lui témoignons lui donne seul une réalité dans l'expérience. Leibnitz définissait très bien le droit une force morale, par opposition aux forces physiques connues dans l'expérience par leurs effets. Il exprimait par là que le droit est une force impuissante à mouvoir un atome, si l'homme n'en a point le

sentiment. Ainsi doit s'entendre la loi morale, par opposition aux lois naturelles ou conventionnelles données dans l'expérience; elle aussi est incapable de déterminer le moindre changement empiriquement connaissable, si l'homme n'en a point le respect. Qu'est-ce à dire, sinon que la loi morale n'a pas de sanction qui lui soit naturellement attachée dans le monde de l'expérience? Donc notre notion de responsabilité morale doit être dégagée, et, si j'ose dire, purgée de toute idée de sanction, comme d'un élément étranger qui la corrompt, en enlevant à la loi morale de sa naturelle et incomparable pureté.

Mais la loi morale n'a-t-elle pas sa sanction comme les autres lois? Tout le monde la connaît, tout le monde l'a plus ou moins éprouvée, et vérifié l'exactitude de l'admirable peinture que Montaigne en a tracée. Le remords nous punit, et la satisfaction intérieure nous récompense, selon que nous avons agi bien ou mal. Que peut un raisonnement contre le fait, contre l'expérience quotidienne de tous les hommes? Loin que l'idée d'une sanction doive être éliminée de la notion de responsabilité morale, bien souvent c'est le remords qui éveille en nous cette notion, avec tout un cortège de sentiments très vifs, et qui nous

rappelle à notre devoir et à notre dignité morale.

Que très souvent l'homme, après avoir sciemment et volontairement mal agi, souffre une sorte de tourment intérieur qui s'appelle le remords, le fait est incontestable. Que le remords ait une grande vertu pour le redressement moral de celui qui l'éprouve, on peut aussi l'accorder; pourtant l'égoïsme peut encore se glisser là : l'homme s'aime jusque dans la haine qu'il ressent pour sa faute, plutôt que de se déprendre de soi. Mais que le remords soit une sanction naturellement attachée à la loi morale, ce n'est pas une conséquence nécessaire, et, s'il faut opposer l'expérience à l'expérience, il y a des faits qui semblent témoigner du contraire.

La loi morale est la même pour tous les hommes. Tous sans doute ne la connaissent pas de même, et ne voient pas avec la même netteté où est leur devoir. Beaucoup ne le cherchent pas, beaucoup croient le voir là où il n'est point. Mais il n'importe pas ici. La loi morale nous commandant par sa forme, suivant le mot de Kant, et non par sa matière, il suffit que l'homme reconnaisse qu'il a un devoir, de quelque façon d'ailleurs qu'il le conçoive. En ce sens donc, on peut dire que la

loi s'impose également à tous les hommes. Mais que de différence au contraire, que de variété dans leur sensibilité morale, dans leur délicatesse à sentir l'aiguillon du remords! Toutes choses égales d'ailleurs, l'un éprouve un léger malaise, l'autre une douleur insupportable, tel autre n'éprouve peut-être rien. D'où vient que la sanction, si c'en est une, s'applique d'une manière si variable? N'est-ce pas que l'intensité plus ou moins grande du remords, n'est-ce pas que sa présence même ne dépend pas seulement de la violation plus ou moins grave de la loi morale?

De plus, la distribution, si j'ose dire, de la sanction serait singulière, et parfois tout à fait inexplicable. Il est constant que la délicatesse de conscience est toujours en proportion de la valeur morale de l'homme. Une âme d'une haute moralité éprouve plus de remords pour une faute légère, qu'une âme d'une moralité médiocre pour une faute grave. La première subirait donc une peine plus forte relativement et absolument, ce qui est une double absurdité, et contraire à notre sentiment de la justice.

Enfin, si les reproches de la conscience blessée étaient la sanction réelle de la loi morale, comme ils s'affaiblissent toujours par l'habitude du mal,

il suffirait de ne pas les écouter pour ne plus les entendre, et la sanction disparaîtrait ainsi au lieu de devenir de plus en plus rigoureuse. Ou bien faut-il admettre avec beaucoup de théologiens que cette insensibilité de la conscience est précisément le plus terrible des châtiments ? Bourdaloue a écrit sur cet état de l'âme un de ses plus énergiques sermons[1]. Il distingue « avec le docteur angélique saint Thomas » trois sortes d'aveuglements : un aveuglement qui en lui-même est péché (parce qu'il est volontaire) ; un aveuglement cause de péché (l'ignorance que l'on pourrait éviter), et enfin l'aveuglement qui est l'effet du péché. Et comment parle-t-il de ce dernier, qui seul nous intéresse en ce moment ? « De savoir, chré-
» tiens, de quelle manière s'accomplit une punition
» en apparence si contraire à la sainteté de Dieu,
» et comment Dieu, qui est la lumière même,
» peut aveugler une créature raisonnable et intel-
» ligente, c'est un des secrets de la prédestination,
» ou si vous voulez, de la réprobation des hommes,
» que nous devons révérer, mais qu'il ne nous ap-
» partient pas de pénétrer. » Et il répète ailleurs que cet aveuglement est l'effet le plus redoutable

1. Sur l'aveuglement spirituel.

de la colère de Dieu : une « réprobation anticipée ». Expressions frappantes, et dont l'éclat fait ressortir les ténèbres qui enveloppent notre responsabilité morale. Nous aurons à y revenir. Sur le point qui nous occupe maintenant, la conclusion s'impose. A mesure que la loi morale est violée plus gravement, le remords qui en est la prétendue sanction dans la conscience, tend à disparaître : et si le silence du remords peut être considéré lui-même comme un châtiment, c'est en supposant un Dieu rémunérateur, et une justice de ce Dieu, incompréhensible aux mortels.

Mais sans nous aventurer dans une région où « l'homme purement homme », suivant le mot de Descartes, ne sait où poser le pied, ne pourrions-nous trouver une explication de ce fait dans l'analyse même du remords? Sans doute c'est l'habitude qui endurcit la conscience et qui étouffe insensiblement la voix du remords; mais la question est simplement posée, non résolue, car il s'agirait de montrer comment l'habitude peut produire cet effet.

Je suppose qu'un homme commette une action dont les conséquences n'auront pour lui rien de fâcheux, ou même seront avantageuses; mais il sait qu'elle est moralement mauvaise, contraire à

l'ordre de sa conscience, et que le devoir la lui interdit. Il ne l'accomplit pas sans malaise, ni sans crainte après l'action; il a le sentiment vif et net de sa culpabilité, il éprouve un remords cuisant. Le temps s'écoule. Il commet cette même faute une seconde, une troisième, une dixième fois : le trouble, la crainte ont disparu, la protestation de sa conscience est presque imperceptible. — C'est que cet homme, sans s'en rendre compte, se représentait la responsabilité morale comme analogue en quelque manière à la responsabilité légale : il concevait (vaguement, il est vrai) la loi morale agissant à la façon de la loi civile, et punissant de même, d'un châtiment réel, toute infraction volontaire. Son premier remords, si vif, se composait pour la plus grande part de l'attente du châtiment qu'il avait conscience de mériter. Ce châtiment n'est pas venu. Au contraire, tandis que l'action coupable ne lui attirait aucun ennui, peut-être un effort vers le bien était-il la cause occasionnelle de quelque dommage. La loi morale lui est apparue alors comme dépourvue de sanction, ou (s'il n'a pas de croyances religieuses très assurées) comme ayant des sanctions si incertaines et si éloignées qu'il ne vaut pas la peine de s'en préoccuper. N'ayant pas pu ou n'ayant pas voulu (nous pouvons négliger

ici ce point difficile à décider) s'élever à l'idée que le devoir doit être observé par respect pour lui-même, il a pris l'habitude de s'y soustraire. Il a fini par tenir très peu de compte, dans ses actions, d'une loi dont la violation n'a aucun effet sensible dans le monde de l'expérience. Ainsi a disparu peu à peu le remords.

Mais alors, si le reproche intérieur qui suivit la première faute était si vif, c'est que le coupable se représentait de la façon la plus inexacte la loi morale, son autorité et sa sanction. Le remords ne prouvait pas qu'il eût une idée claire de la responsabilité morale. Au contraire, à un sentiment plus ou moins net de son démérite, il mêlait à son insu l'idée beaucoup plus familière et plus accessible de responsabilité légale, ou, pour tout dire, de châtiment. Conscience endurcie n'est pas le mot qui conviendrait dans la plupart des cas, mais bien plutôt esprit éclairé, superstition évanouie. En fait l'homme s'est corrigé d'une erreur. Dans son idée, faire ce qui est moralement mal, violer volontairement la loi du devoir, c'était s'exposer à une peine inévitable. Quelle serait cette peine, il ne le savait trop; et cette ignorance augmentait plutôt son trouble devant la majesté de la loi. Le châtiment attendu n'est pas venu, et le cou-

pable a cessé de le craindre, parce qu'il a reconnu qu'il s'était trompé. Et il ne s'agit pas ici de ce terrible aveuglement dont parlait Bourdaloue. Il se peut que l'homme dont nous parlons distingue encore nettement entre le bien et le mal; qu'il sache quand il remplit son devoir et quand il y manque. Mais il sait aussi maintenant qu'il peut y manquer impunément. Son remords était surtout la crainte du châtiment, et il se félicite de ne plus être la dupe d'une vaine frayeur. Telle est la disposition morale de beaucoup d'esprits forts à qui l'expérience de la vie a prouvé que la voix de la conscience est une illusion : mais tous ne se l'expliquent pas à eux-mêmes avec cette brutale franchise.

Ainsi l'on peut rendre compte du remords et de sa disparition graduelle par l'habitude du mal. L'un et l'autre proviennent d'une fausse conception de la responsabilité morale : et celle-ci à son tour est due à une idée inexacte de la loi morale. On ne conçoit point qu'elle ne soit pas garantie et vengée au besoin par une sanction toujours prête et saisissable dans l'expérience. Subir les lois naturelles ne fait pas question pour l'homme : la nécessité ne lui permet pas d'y échapper; se plier aux lois civiles, il le peut encore aisément,

car il sait que le châtiment ne se fait pas attendre, s'il y manque. Mais se dévouer à une loi parce que c'est la loi, même quand l'expérience a prouvé qu'il n'en coûte rien de la violer, c'est un désintéressement dont peu sont encore capables. Si on observe la loi, c'est presque toujours par crainte; et aux yeux d'un juge équitable, la plupart de ceux qui, après avoir mal agi, éprouvent des remords, ont une idée aussi fausse de la loi morale que ceux qui ont su s'en délivrer. Les retours de conscience des uns ont juste autant de valeur morale que la hardie tranquillité des autres.

Toutefois il y a de nobles remords. Les âmes ne sont pas sensibles uniquement à la crainte d'un châtiment. Il en est qui demeurent inconsolablement fixées sur la pensée du mal qu'elles ont fait, qui donneraient leur vie pour réparer l'irréparable, et pour qui le repentir n'est jamais une hypocrisie ni une méprise. — Sans doute, ce n'est plus la crainte du châtiment, mais c'en est le désir et l'espérance. Noble ici, misérable là-bas, au fond l'illusion est la même. On s'imagine qu'une peine réellement subie satisferait la loi morale outragée. L'âme a conscience d'avoir démérité, d'avoir perdu de sa beauté et de sa dignité. Elle en est au désespoir; elle voudrait trouver quelque

moyen de laver sa faute, de se purifier de la souillure, de renaître à ses propres yeux dans sa candeur première. L'homme qui se sent coupable envers la loi morale, voyant que son crime envers elle n'est point suivi d'un châtiment effectif, en est plutôt effrayé que rassuré. Il consentirait de bon cœur à s'acquitter, même au prix de cruelles souffrances. Platon a dépeint admirablement tous ces mouvements du cœur qui s'est écarté du bien qu'il aime, et qui désire ardemment l'expiation. Mais, remarquons-le bien, jamais le remords lui-même n'est considéré dans ce cas comme une sanction qui satisfasse à la loi morale violée. Jamais on ne se croit assez puni parce qu'on regrette sa mauvaise action. Celui qui pense s'être assez repenti de sa faute, se l'est simplement pardonnée.

Ainsi nous ne trouvons jamais dans la conscience une véritable sanction de la loi morale. Pour les uns, le remords est une crainte importune, dont on se défait hardiment ou que l'on subit par pusillanimité, selon les caractères, mais qui s'évanouit toujours avec le temps. Pour les autres c'est le sentiment amer de la faute, souffrance bénie, espérance de l'expiation, non l'expiation elle-même. Pour la plupart des hommes, dont

les sentiments ne sont ni si bas ni si élevés, c'est un sentiment complexe, qui tient de ces deux-là. On peut se servir du remords pour gouverner les âmes faibles, et les détourner de nouvelles fautes : les âmes fortes peuvent presque s'y complaire, comme dans une salutaire horreur de leurs propres égarements. Mais on ne saurait d'aucune manière y voir une sanction naturellement attachée à la violation de la loi morale.

II

Voilà donc un élément qui doit déjà être éliminé de la notion de responsabilité morale. L'opinion commune, sans doute parce que c'est le plus facile à représenter, ou séduite par l'analogie, y voyait à tort l'élément principal de cette notion. Il faut abandonner l'idée d'une sanction réelle de la loi morale dans la conscience. Si pourtant, à défaut d'une telle sanction, on pouvait en admettre une autre, non donnée il est vrai dans l'expérience actuelle, mais postulée et pour ainsi dire promise par la loi, cette idée d'une sanction demeurerait encore à juste titre un élément constitutif de notre notion de responsabilité morale.

Or n'est-ce pas là une hypothèse généralement admise? L'homme s'aperçoit assez vite qu'il n'y a pas de sanction attachée à la loi morale dans la réalité empirique; que le remords est tour à tour trop ou trop peu pour une telle sanction, et que ni les lois de la nature ni celles de la société n'ont pour fin le règne de la moralité. Ces lois tendent chacune à leur but propre, indifférentes à tout le reste. Il comprend alors, pour emprunter les expressions de Kant, qu'il n'existe pas entre la vertu et le bonheur une liaison analytique. De ce qu'un homme a respecté la loi comme elle veut être respectée, il ne suit pas infailliblement qu'il soit heureux; et réciproquement, le mal moral n'a pas pour conséquence nécessaire le châtiment. Peut-être le règne de la nature et celui de la grâce coïncident-ils dans l'absolu, ainsi que le voulait Leibnitz. Mais dans notre humble expérience, à nous mortels, ce sont deux règnes parfaitement distincts. C'est même le désespoir de comprendre leur rapport qui a jeté le trouble dans tant de cœurs, incapables de vivre dans la haute sérénité où se plaisent les Leibnitz et les Spinosa.

Mais alors, cette relation entre le mérite et le bonheur, entre le démérite et la peine, cette sanction en un mot, comme nous ne la trouvons nulle

part réalisée *a posteriori*, nous la concevons comme devant exister *a priori*. D'autre part ce rapport est évidemment synthétique. Nous nous trouvons donc en présence d'une relation synthétique *a priori*. En d'autres termes, nous croyons que les actes moralement bons ou mauvais doivent, d'une manière qui d'ailleurs nous est inconnue, recevoir leur récompense ou leur châtiment. Or toute liaison synthétique *a priori* suppose un principe qui l'explique et en fonde la possibilité. Cette condition est ici l'existence d'un monde où justement les lois de la nature coïncideraient avec celles de la grâce, au lieu de leur être tout à fait étrangères comme dans le monde de l'expérience donnée. Mais un tel monde ne peut être réalisé que par la toute-puissance d'un être infiniment sage, source de toute perfection. Donc cette sanction que, faute de la trouver dans l'expérience actuelle, nous réclamons pour une expérience postérieure vaguement conçue, exige que l'on admette, non seulement une certaine permanence de l'âme individuelle, mais aussi l'existence d'un Dieu qui remplisse notre idéal de justice et contente notre besoin de rémunération.

Nous n'avons pas à examiner ici ces fameux postulats de la raison pratique. Il ne s'agit pour nous

que de de déterminer le contenu de la notion de responsabilité morale. Mais précisément à ce point de vue, il faut remarquer avec quel soin Kant a évité que le domaine de la raison pure ne parût agrandi par ces postulats. Il répète à satiété qu'une chose postulée n'est pas une chose connue, ni même positivement conçue : il ne s'agit ici pour lui que d'une sorte de croyance rationnelle (*Fürwahrhalten*). C'est que Kant avait une idée très pure et très haute de la loi morale. Il avait compris que la certitude d'une sanction à venir ne répugne pas moins à l'essence de la moralité que la réalité d'une sanction dans l'expérience présente. Sans consentir encore à ce que la loi se passât tout à fait de sanction, il comprenait déjà la nécessité que cette sanction fût hypothétique et incertaine. Autrement la vie morale deviendrait, selon sa très exacte expression, un mécanisme. En effet, si les postulats de la raison pratique étaient des vérités démontrées; s'il était prouvé qu'au sortir de cette vie, notre personnalité morale subsiste, capable de mémoire et de sensibilité; s'il était certain enfin que nous trouverons alors un juge infaillible pour nous demander compte de notre conduite à l'égard de la loi morale, et pour distribuer en conséquence les ré-

compenses et les punitions ; — presque tous les hommes, sinon tous, obéiraient à la loi morale comme ils obéissent aux lois civiles. Peut-être même ils la subiraient, ils s'y conformeraient mécaniquement, comme ils font aux lois naturelles. La vertu ne serait qu'une forme de la crainte ou du calcul. Aussi, pour le dire en passant, est-ce une mauvaise façon d'enseigner le bien, que de montrer la peine vengeresse qui suit le mal tôt ou tard. On impose à l'esprit un joug qu'il peut secouer, puisqu'on ne saurait prouver absolument ce qu'on avance. L'expérience dément même assez souvent cette doctrine prétendue morale. L'âme révoltée, qui se croit affranchie, garde un ressentiment contre la loi au nom de laquelle on a voulu la dompter. Puis, quand on réussirait, on obtiendrait une volonté soumise, non une bonne volonté, la seule chose au monde qui ait une valeur absolue.

L'idée d'un Dieu rémunérateur n'est donc au fond qu'un symbole, et ce symbole a le grave défaut de méconnaître la nature absolument désintéressée de la loi morale. L'hypothèse nous plaît, et la certitude nous serait insupportable. Nous ne pouvons, il est vrai, nous résigner à concevoir une loi qui n'ait point de sanction. Nous croyons que

cette loi serait pour ainsi dire suspendue en l'air, s'il était vraiment indifférent, quant aux conséquences, qu'on l'observât ou non. Plus nous sommes frappés de son caractère obligatoire et saint, plus il nous semble nécessaire que ceux qui la respectent comme il convient soient récompensés, que ceux qui la méprisent soient punis. Nous nous plaisons aux images qui nous montrent l'honnête homme vengé des misères de la vie, et le coupable recevant enfin le juste châtiment de ses crimes heureux.

Mais n'est-ce pas, encore une fois, que nous sommes le jouet d'une analogie trop facile, que nous nous représentons la loi morale comme semblable dans son action aux lois sociales ou même aux lois naturelles ? Nous le savons bien cependant, cette assimilation est fausse : il y a entre la loi morale et toute autre loi une distance infinie, et ce qui est indispensable à celle-ci ne l'est pas à celle-là. Nous tombons alors dans une contradiction bien caractéristique. Tantôt nous insistons sur la nécessité d'une sanction, quand nos habitudes d'esprit nous entraînent; tantôt nous reculons devant cette nécessité, quand nous réfléchissons combien la loi morale y perdrait en dignité et en noblesse. Le conflit de ces deux sentiments, qui

soutiennent dans les consciences une lutte plus ou moins obscure, est exprimé avec une vivacité singulière dans les écrits de M. Ernest Renan. Il ne veut pas accepter avec résignation l'hypothèse, possible en somme, qu'après cette vie il n'y a rien. Il quitte ici son maître Marc-Aurèle : il trouve que nous aurions droit de nous plaindre, et que la duperie serait trop forte. Mais il repousse aussi bien loin l'idée que la vertu ait le moindre besoin d'une récompense. Il bénit Dieu pour s'être caché; et, si vous lui offriez une preuve certaine, « comme saint Louis, il refuserait d'aller voir ». Peut-on mieux mettre en lumière la contradiction intime dont nous parlions ?

Aussi bien, si nous laissons de côté ces inductions, pour considérer la nature de la loi morale en elle-même, nous verrons qu'elle ne saurait avoir de sanction intelligible pour nous, ni dans le monde de l'expérience actuelle, ni dans aucun autre dont nous ayons une idée positive. Les formes de notre esprit s'imposent de la même manière à l'expérience actuelle et à toute expérience que nous concevons comme possible. Nous ne comprenons pas comment l'observation ou la violation de la loi morale pourrait par elle-même entraîner aucune conséquence dans le monde des phénomènes. Ce monde

est régi par de tout autres lois. Nous imaginons alors entre le mérite et le bonheur, entre le démérite et la peine une liaison synthétique *a priori*, c'est-à-dire que nous concevons comme devant exister *a priori*. Mais, quand nous essayons de nous représenter, d'une manière positive, comment ce rapport est possible, nous oublions que notre connaissance est toujours relative, que nous transportons partout avec nous les formes de notre sensibilité et les catégories de notre entendement : en un mot que l'intelligence humaine ne saurait penser sans s'empreindre elle-même sur son objet. Ainsi, quand il faudrait admettre une sanction de la loi morale, nous devrions avouer aussitôt que nous n'avons aucun moyen de nous la représenter. Lorsque nous parlons d'un Dieu rémunérateur et vengeur, d'une nature morale dont les lois seraient celles de la grâce, nous ne faisons que transporter symboliquement dans l'absolu, dont nous ne savons rien, les conditions de notre expérience présente, le temps, par exemple, et l'enchaînement causal des phénomènes. Nous en coûte-t-il donc tant d'avouer notre ignorance? Nous ne pouvons nous représenter un rapport dans l'expérience présente : n'est-ce pas une sorte de faiblesse que de vouloir nous

le représenter vaguement dans une expérience future, dont les formes sont nécessairement les mêmes, puisque sans elles il n'y a pour nous ni représentation, ni concept?

Mais pourquoi tenons-nous tant à cette sanction, dont nous ne pouvons nous représenter positivement même la possibilité, et dont nous craignons pourtant la certitude? — C'est, dit-on, la justice qui l'exige. Il serait contraire à toute justice que deux hommes, l'un ayant respecté la loi morale au prix des plus grands efforts, l'autre l'ayant méprisée sans scrupule, ou au moins, sans en souffrir, ne dussent pas retrouver dans leur destinée, d'une façon quelconque, la rémunération de leur conduite. Non que la loi morale ait besoin d'une sanction pour être respectée : au contraire, toute action déterminée par un sentiment de crainte ou d'espérance perd aussitôt sa valeur morale. Mais il n'en serait pas moins injuste que le bien n'eût pas sa récompense, et le mal son châtiment. Ce n'est donc pas la loi morale, c'est l'homme qui réclame une sanction au nom de la justice. Il ne consent pas à être dupe, selon le mot de M. Renan. Il croit avoir acquis des droits, en se soumettant aux sacrifices que le respect de la loi morale impose à sa nature sensible, avide de jouir. Il ne saurait se résigner

à être frustré de ce qu'il pense avoir bien mérité.

Nous voici donc ramenés dans l'analyse de la notion de responsabilite morale, à ces idées de mérite et de justice que nous avons rencontrées déjà dans l'analyse de la notion de responsabilité légale. Nous avons dû reconnaître que ces idées se présentaient toutes différentes suivant qu'on les considère au point de vue objectif ou au point de vue subjectif. Nous avons dû éliminer de la notion de responsabilité légale toute idée de justice morale, de mérite moral; il va falloir de même dégager la notion de responsabilité morale de toute représentation objective de la justice et du mérite.

Or quelle est cette justice au nom de laquelle nous réclamons impérieusement que la loi morale ait une sanction réelle? Celle qui dit : « A chacun selon ses œuvres, à chacun ce qui lui est dû. » En d'autres termes nous nous considérons soit comme débiteurs, soit comme créanciers de la loi morale : et prêts à payer notre dette, de gré ou de force, nous trouverions injuste qu'elle manquât à remplir sa part du contrat. Mais qui ne voit combien une telle conception est à la fois naïve et grossière? Outre que le caractère désintéressé de la loi morale est encore méconnu, toute justice est-elle

nécessairement analogue à la justice humaine, et s'exerce-t-elle de la même manière? Avons-nous le droit de voir dans notre justice le type de la justice absolue? Dans l'idée que nous nous formons de la justice, le temps intervient comme un élément nécessaire, et avec le temps, la causalité. Telle chose est juste à nos yeux, parce que telle autre a eu lieu; on est châtié, parce qu'on a mal agi : nous ne pouvons nous représenter la justice sans un rapport de conséquence. Or de quel droit transporterions-nous dans la réalité absolue ce rapport de conséquence, c'est-à-dire la causalité et le temps? Ne savons-nous pas au contraire que ce sont là simplement des conditions *a priori* (subjectives), de toute expérience possible pour nous? Sans aller plus loin, peut-être ce que nous prenons pour l'effet est-il la cause, et ce que nous prenons pour la cause est-il l'effet. Notre justice réclame un châtiment pour le mépris délibéré de la loi morale : qui nous assure que cet endurcissement de la conscience n'est pas lui-même un châtiment, selon l'expression de Bourdaloue : *aveuglement effet du péché*, réprobation anticipée, secret de la prédestination?

Réciproquement nous voulons que le respect moral pour la sainteté de la loi soit récompensé.

Mais cette soumission n'est-elle pas elle-même un bienfait, et l'état le plus heureux d'une âme qui, aussi détachée que possible de ses liens sensibles, reconnaît sa parenté avec le bien, et jouit de cette étroite union avec lui? Cette hypothèse, il est vrai, ne soulève pas moins de difficultés que l'hypothèse contraire; mais je croirais volontiers qu'elle n'en soulève pas davantage. Elle n'est pas plus absurde en soi. Elle ne nous paraît plus bizarre que pour être moins commune, et parce que les analogies font défaut dans l'expérience sensible. Mais en réalité, nous ne pouvons rien savoir de ce qui est, en dehors des conditions sous lesquelles nous connaissons. La justice que nous réclamons de Dieu avec tant d'impatience, que nous lui imposons presque avec une impertinence naïve, est une justice tout humaine. Sa justice à lui s'exerce sans doute d'une manière incompréhensible pour nous, et diffère de la nôtre comme l'infini diffère du fini; ou, pour emprunter à Spinosa une comparaison célèbre, comme le chien, animal aboyant, diffère du Chien, constellation céleste.

Le temps, dans lequel nous vivons et nous nous connaissons, s'étend d'une manière indéfinie aussi bien derrière que devant nous. Il n'y a ni plus ni moins de raisons pour se représenter le *moi* comme

persistant après la mort, que comme préexistant à la naissance. Ou, si l'on veut prendre les expressions de Leibnitz, la création d'une substance est aussi difficile à concevoir que son annihilation.

L'homme qui croit subsister éternellement après sa mort s'imagine-t-il avoir vraiment commencé d'être quarante ou cinquante ans auparavant? La vie est donc pour lui un moment fragile jeté entre ces deux infinis dont le silence éternel effrayait Pascal. Que font cependant la plupart des hommes? L'éternité qui suivra les occupe seule; ils ne songent guère à l'éternité qui a précédé. Ils n'en ont point de mémoire, il est vrai : mais ont-ils donc davantage la prévision de l'autre? Ce n'est pas tout. Ils s'ingénient à se prouver que par une juste conséquence, leur état dans toute l'éternité à venir sera déterminé par leur conduite dans l'état présent : et ils n'ont pas l'idée que cet état présent ait pu, lui aussi, être déterminé par toute l'éternité passée, — comme il a dû l'être, si leur raisonnement a quelque valeur. Dans cette infinitude homogène qui est le temps, ce qui leur paraît nécessaire pour l'après ne leur vient pas même à l'esprit pour l'avant. Il faut à tout prix qu'au nom de la justice ils établissent ce qu'ils seront, mais ils n'ont garde

de demander, au nom de cette même justice, l'explication de ce qu'ils sont.

Les opinions communes, pour nous être plus familières, ne sont donc pas, dans cette occurrence, mieux fondées ni plus raisonnables que les paradoxes contraires. Défions-nous d'un sentiment de la justice, qui, si chatouilleux sur certaines matières, est si étrangement indifférent sur d'autres aussi délicates. Nous reconnaîtrons alors qu'à aucun point de vue l'idée d'une sanction n'est un élément nécessaire de la notion de responsabilité morale, et qu'elle doit en être définitivement éliminée.

III

Dans le sentiment très vif que presque tous les hommes ont de leur responsabilité morale, entrent encore, nous l'avons vu, d'autres éléments : indépendamment de toute idée de sanction, l'homme trouve dans sa conscience la notion claire et positive de son mérite. — Sans doute, mais il est à craindre que cette clarté apparente ne cache ici encore une confusion, et une analyse nouvelle est nécessaire.

Mérite, comme un des maîtres de la philosophie contemporaine l'a très justement fait remarquer[1], a deux sens bien différents que l'usage confond. Le mérite considéré en soi, abstraction faite de toute conséquence, se distingue du mérite qui est un titre, ou prétendu tel, à une récompense. Ce second sens doit être écarté si l'on veut obtenir la pure notion de responsabilité morale. C'est ce que la conscience non réfléchie ne sait pas faire. Pour elle, moralement responsable signifie justement punissable ou digne d'une juste récompense. Il y a là un mélange presque inextricable des notions de justice, de mérite, de responsabilité, objectives et subjectives; et cependant le résultat de la combinaison paraît clair, à la faveur des analogies fournies par l'expérience, de l'habitude et du langage. Mais, si l'on veut une notion pure du mérite moral, dégagée des éléments objectifs qui ne doivent pas y entrer, comment faut-il le comprendre et le définir?

Le mérite alors, selon M. Janet, doit être considéré comme un accroissement volontaire de la perfection de notre être, et le démérite comme une diminution volontaire de cette même perfec-

1. M. Janet, dans son excellent livre sur *la Morale*.

tion. La responsabilité morale, par suite, suppose l'attribution à la personne morale de ses propres résolutions.

L'homme est moralement responsable, parce qu'il est réellement l'origine première de son progrès ou de sa décadence au point de vue de la perfection. C'est à lui, considéré dans l'essence de sa personnalité, que ses décisions doivent être rapportées. La chaîne des causes ne remonte pas au delà. Tandis que dans la relation ordinaire de causalité, la cause, antécédent par rapport à un phénomène, est en même temps conséquent par rapport à un autre phénomène, et ainsi de suite à l'infini, nous trouvons ici un point d'arrêt dans la régression. Il faut concevoir, en d'autres termes, ce que Hamilton a si fortement caractérisé en l'appelant un commencement absolu, ce qu'il prétendait être tout à fait inconcevable. En un mot, la notion de responsabilité morale suppose celle de liberté.

En parvenant ainsi à la notion la plus obscure de la métaphysique, nous comprenons combien la clarté apparente de la notion de responsabilité morale était mensongère. Fort heureusement nous n'avons pas à discuter ici le terrible problème du libre arbitre : nous devons simplement chercher

à en déterminer l'idée, puisque cette idée est un élément de la notion de responsabilité morale.

Tout d'abord, cette causalité immanente du moi dans l'exercice de sa liberté est bien plus difficile à concevoir et à imaginer que le rapport de causalité transitive par lequel nous concevons un phénomène nécessairement lié à un autre phénomène dans le temps. Il n'est déjà pas fort aisé d'expliquer comment une semblable liaison est possible : Hume a montré toute l'obscurité de cette notion, et la *Critique de la raison pure* est un grand effort pour dissiper cette obscurité. Mais au moins l'expérience nous présente continuellement des exemples d'une séquence invariable, sinon nécessaire : aucun rapport ne nous est plus familier ni plus facile à imaginer. Au contraire, la libre causalité de la volonté (*Causalität durch Freiheit*) est un cas unique, sans terme de comparaison pour nous. La moralité nous oblige de l'admettre, bien plus que l'expérience ne nous le montre réalisé ; et il nous est extrêmement difficile, pour ne pas dire impossible, d'en avoir une représentation, ou même un concept positif.

Dès que la réflexion a éveillé le sentiment de cette difficulté, il suffit d'un regard jeté sur les manifestations constantes de l'activité de l'homme

pour se convaincre que dans la plupart des cas il ne saurait être question d'une causalité libre. On abuse d'autant plus de cette notion, qu'on ne s'est jamais demandé si elle a vraiment un contenu positif : un peu de réflexion rend plus circonspect. Faut-il répéter ici ce qui a été dit, et excellemment dit, sur l'habitude et sur les solidarités morales[1] de tout ordre qu'elle engendre? Notre conduite, à un moment donné de notre vie, est absolument déterminée, disent les uns, presque absolument déterminée, disent les autres, par tout l'ensemble de notre existence passée jusqu'à ce moment. Les partisans du libre arbitre demandent que l'on admette quelques exceptions. Mais, de leur propre aveu, ces exceptions sont rares : ils reconnaissent de bon cœur la solidarité de notre vie morale, solidarité que l'on aurait mauvaise grâce à nier. Ils se tiennent pour satisfaits, si cette solidarité n'est pas représentée comme un enchaînement nécessaire de tous les événements, qui ne laisserait au libre arbitre aucun jour pour s'exercer.

Avec cette conception de la vie morale, il est évident que la notion commune de responsabilité morale doit aussi se transformer. Nous ne pou-

1. *De la solidarité morale*, 2e édition, par M. Henri Marion. Paris, Félix Alcan.

vons plus l'invoquer à tout propos ; nous ne pouvons plus nous croire moralement responsables d'un acte, parce que notre réflexion est appelée tout à coup sur cet acte, soit par les conséquences, soit par le remords. Ce sont là de mauvais signes de responsabilité morale, si nous ne voulons pas retomber dans la confusion que nous avons signalée plus haut. Comment comprendrons-nous donc la responsabilité morale ? A vrai dire, elle se trouve ici, ainsi que la liberté, sa condition, dans une position que j'oserai appeler fausse. Tandis que la série des phénomènes se déroule suivant ses propres lois, la liberté et la responsabilité morale attendent, comme à l'affût d'une occasion pour s'exercer. Les occasions sont rares, et il ne serait pas facile de les caractériser, de dire pourquoi la responsabilité morale trouve sa place ici, et non pas là, et si la solidarité des phénomènes moraux est rompue, oui ou non. Le libre arbitre, dans cette doctrine, ressemble à quelqu'un de considérable, mais de gênant, que l'on éconduit avec des égards. Si la solidarité des phénomènes de la vie morale ne se dément jamais (on peut le soutenir), alors il n'y a point de place pour un véritable libre arbitre ni pour une véritable responsabilité morale, car ils impliquent un commencement absolu,

une causalité d'un genre singulier, incompatible avec la liaison nécessaire des phénomènes. Si, au contraire, on admet de tels commencements absolus, n'y en eût-il que trois, que deux, qu'un seul, c'en est fait de la solidarité morale. Pour être conséquente avec elle-même, la doctrine de la solidarité morale doit aboutir au déterminisme. Elle ne peut s'en empêcher qu'en s'abstenant de conclure. Sage réserve, mais inutile, quand on a posé des prémisses d'où la conclusion sort nécessairement.

Ainsi nous ne trouvons dans cette doctrine aucun secours efficace. Elle met bien en lumière le défaut de la notion commune de responsabilité morale, mais elle ne fournit pas le moyen de constituer une notion positive plus pure. Sans doute, l'enchaînement de nos actes fait que la responsabilité qui s'attache au premier s'étend à tous, et au moyen de ce mécanisme, elle pénètre le déterminisme même qui semblait l'exclure. Mais il y a longtemps qu'on l'a dit : nous sommes responsables de nos habitudes, encore que les lois de leur développement soient indépendantes de notre volonté, s'il a dépendu de nous de les prendre, ou si du moins nous avons pu exercer sur elles un contrôle effectif. La difficulté est donc simplement reculée et non résolue. Comment concevoir cette

initiative? Comment se représenter ce premier acte de la série? J'accorderai sans peine que la responsabilité se prolonge ensuite aux autres : ce qu'il faudrait comprendre, c'est comment elle s'attache à cet acte initial. Là est toute la question, et on peut la déclarer insoluble, tant que l'on demeure placé à ce point de vue. Il y a, comme nous le verrons bientôt plus amplement, contradiction dans les termes mêmes où elle est posée. Responsabilité morale impliquerait toujours l'idée de commencement absolu ; série de phénomènes, bien mieux, phénomène seulement est incompatible avec cette même idée.

Il faut donc chercher encore plus loin la raison de notre impuissance à constituer une notion positive de la responsabilité morale : il ne suffit pas de voir que nous ne pouvons nous représenter une causalité libre, il est nécessaire d'analyser l'idée même de personne morale.

L'être raisonnable et libre, seul capable de cette responsabilité, la personne morale proprement dite, nous n'en connaissons d'autre type, d'autre exemplaire que nous-mêmes. C'est dans notre conscience que nous avons trouvé cette idée, ou du moins les éléments qui la composent. Or est-ce une raison suffisante, est-ce un titre légitime

pour nous considérer comme étant en réalité de semblables personnes? Par quel privilège la critique, qui doit s'étendre à toutes nos idées, épargnerait-elle l'idée que nous nous sommes faite de nous-mêmes, spontanément? N'avons-nous à craindre à son sujet ni nos illusions ordinaires, ni notre présomption naïve? Ne nous faut-il pas, pour venir à bout des unes et de l'autre, la réflexion justement provoquée par des difficultés semblables à celles qui nous arrêtent en ce moment?

En premier lieu, quand nous nous appelons nous-mêmes des êtres raisonnables et libres, c'est là, il faut nous en souvenir, une définition imparfaite, qui se fonde sur un seul caractère, essentiel il est vrai. Mais cette abstraction commode, trop commode peut-être, pour la psychologie et la morale, ne doit pas nous fermer les yeux sur le fait qu'elle laisse dans l'ombre. Non, nous ne sommes pas simplement des êtres libres et raisonnables; nous sommes en même temps tout autre chose. Je ne veux pas dire seulement qu'il faut ajouter « et sensibles ». Cela va de soi, quoique l'on ait tort de jamais faire abstraction de cet élément de notre être : car il est difficile de concevoir comment nous pourrions être intelligents sans la sensibilité, et libres sans l'intelligence : le senti-

ment apparaît donc comme le fondement commun et nécessaire de nos facultés supérieures. Il y a plus : quand même on définirait l'homme un être sensible, raisonnable et libre, on resterait encore dans l'abstraction, et c'est précisément cette abstraction qui nous empêche de former une notion légitime de responsabilité morale. Dans la réalité concrète, chacun de nous naît avec une nature donnée, plus ou moins bonne, plus ou moins perverse. Le caractère originel produit en nous une certaine disposition, que nous n'avons pas choisie, à l'égard de la loi morale : il rend ainsi singulièrement difficile la conception de notre responsabilité.

En d'autres termes, selon la notion commune de responsabilité, nos libres résolutions sont imputables à notre personne, comme à leur origine véritable; mais cette personne, que nous sommes, ce moi, qui est cause réelle, est-il responsable de sa propre nature ? Est-il, suivant la célèbre expression de Spinoza, *causa sui?* A quoi sert de lui rapporter l'origine des résolutions de l'activité volontaire, si cette activité porte en elle-même une sorte de prédétermination innée? Je veux que l'on fasse abstraction de toutes les influences, si puissantes, si constantes, qui

s'exercent sur l'âme encore tendre jusqu'à l'âge où l'homme entre en pleine possession de lui-même : qui peut dire dans quelle mesure il a été l'artisan de sa propre nature, de son caractère, de ses inclinations, et par conséquent quelle part lui revient dans la responsabilité morale, non seulement de ce qu'il fait, mais de ce qu'il est? Nous parlions tout à l'heure de solidarité : en voici une d'une nouvelle espèce, une solidarité originelle, si j'ose dire, et mystérieuse; c'est l'union inséparable de ce moi libre que nous croyons être avec une nature qui n'est peut-être pas l'œuvre de ce moi, qui n'est pas à coup sûr son œuvre consciente. Ne frappe-t-elle pas d'avance de suspicion toute notion humaine de responsabilité morale? Cependant, habitués à la notion confuse qui est en usage, et dont les éléments proviennent en grande partie de l'expérience objective, nous n'hésitons pas à juger de la responsabilité morale des autres hommes, quand nous devrions sans doute nous abstenir d'apprécier même la nôtre. Nous parlons couramment de mérite, d'après notre conduite, ou du moins d'après les efforts qu'elle nous coûte. Mais ces efforts ne sont possibles que grâce à notre caractère; et dans ce caractère entre un facteur constant, inséparable des autres et incalculable : un facteur que

nous ne pouvons isoler dans l'unité de notre nature morale, et qui convainc de vanité notre plus sincère et plus rigoureux jugement. A plus forte raison s'il s'agit d'autrui. Il ne nous appartient pas de condamner, je ne dis pas seulement la violation la plus flagrante de la loi morale, mais l'âme la plus noire, ni d'exalter la vertu la plus pure ou l'âme la plus candide. Comment démêler dans la conscience des autres, qui nous est fermée, ce qui est originellement confondu dans la nôtre? Nous jugeons cependant. Au point de vue objectif, social, légal, rien de plus légitime ; rien de plus téméraire au point de vue moral.

Les phénomènes d'hérédité nous offrent de cette combinaison un symbole sensible. L'enfant qui vient au monde aujourd'hui apporte en naissant l'héritage physique, intellectuel et moral que les générations précédentes se sont transmis en l'accroissant chacune à son tour. Lui-même le transmettra à ses descendants, modifié par les événements de sa propre existence. Solidarité encore, solidarité étroite et inévitable. Chaque individu est un artisan presque imperceptible de l'œuvre commune (s'il y a une œuvre), qui vit en lui, et qu'il représente pendant quelques instants. Mais ces courts instants lui suffisent pour s'imaginer

qu'il est une personne indépendante, et une cause libre. Les lois de l'hérédité nous sont encore mal connues, et le détail en « enveloppe l'infini » suivant une expression chère à Leibnitz ; mais le fait est certain, et nous invite à une conception plus modeste de notre individualité et de notre part d'initiative dans notre propre conduite. Nous sommes les pères de nos actions, dit Aristote, comme de nos enfants. Oui, de la même manière. L'une et l'autre paternité sont d'emprunt, et nous ne faisons que rendre ce qui nous est donné, ou, pour mieux dire, prêté. A tout le moins sommes-nous incapables de discerner dans notre nature morale ce qui est de nous et ce qui n'en est pas. Que devient alors cette attribution au moi, ce mérite, élément essentiel de la notion de responsabilité morale ?

Quand l'esprit s'embarrasse ainsi dans des difficultés inextricables, c'est la preuve qu'il outrepasse ses bornes naturelles, et qu'il est le jouet de sa propre dialectique. Il a méconnu les limites de la connaissance possible, pour s'égarer dans une région inaccessible à l'expérience, et où nulle intuition ne peut le guider. S'il est vrai que toute notre connaissance soit relative, nous ne saisissons l'absolue réalité de rien ; nous ne connaissons donc

pas l'absolu de nous-mêmes. Les formes du temps, tout au moins, et de la causalité sont des conditions nécessaires *a priori* de la perception de soi comme de toutes les autres. Nous ne connaissons donc que le phénomène de nous-mêmes, dans l'unité toute formelle et dans l'intuition successive de la conscience. Si nous voulons alors ériger cette connaissance relative en connaissance absolue, si nous prétendons attribuer au phénomène la réalité dernière de la chose en soi inconnue, nous tombons dans les contradictions et les impossibilités auxquelles nous nous sommes heurtés de tous côtés.

Remarquez en particulier toutes celles qui proviennent de la nature du temps.

D'abord la solidarité de notre vie morale est un fait. Nos pensées, nos sentiments, nos actes s'entre-tiennent en telle manière que l'on ne peut concevoir la continuité brusquement interrompue, pour reprendre aussitôt après cette solution : c'est pourtant ce qu'exigerait le libre arbitre, s'il se manifestait dans le temps. Puis il nous est impossible de comprendre comment toute une partie de nous-mêmes n'est pour ainsi dire que le prolongement de la race, tandis que nous disons *moi*, de tout notre moi ; et cependant le fait de l'hérédité

nous oblige de l'admettre. Enfin, si le temps est une réalité objective, comme il est homogène, il n'y a jamais eu et il n'y aura jamais plus de place pour notre liberté qu'il n'y en a maintenant ; car il ne saurait y avoir dans le temps que des phénomènes, dont l'apparition suppose une cause, et par conséquent une préexistence au moins potentielle : nulle place pour un commencement absolu.

Ainsi toute notion positive de responsabilité morale est incompatible avec les conditions *a priori* de notre connaissance : peut-être pouvons-nous en former une représentation symbolique, mais en aucun cas une notion proprement dite. En éliminant tout élément objectif, nous devions, si nous étions sincères, aboutir à ce résultat ; mais ce travail dialectique n'en était pas moins nécessaire pour séparer dans la pensée réfléchie ce que confondait la notion vulgaire et vague de responsabilité.

IV

Quelqu'un dira : éclaircir ainsi la notion de responsabilité morale, c'est y faire le vide, c'est nier la responsabilité même. Que reste-t-il d'une

notion dont on a enlevé tout le contenu, surtout quand on a prétendu prouver que l'objet de cette notion serait incompatible avec les conditions de notre connaissance?

Il ne resterait rien en effet, si nous saisissions l'absolu des choses. C'est ici que la critique de la raison pratique vient admirablement achever ce que la critique de la raison pure a commencé, et que la réflexion philosophique recueille enfin les fruits de son travail anti-dogmatique. Si le temps et la causalité étaient des réalités objectives, ou, pour mieux dire, des formes et des lois nécessaires de l'être, aussi bien que de la pensée, les notions de liberté et de responsabilité morale ne seraient pas seulement vides : elles seraient aussi absurdes et contradictoires. Le jour viendrait assurément où l'esprit humain voudrait s'en défaire, et, s'il n'y songeait pas de lui-même, les positivistes sont là pour le lui conseiller. Mais si au contraire le temps et la causalité sont simplement des formes *a priori* de notre connaissance, qui n'affectent pas nécessairement les choses telles qu'elles sont en soi, rien n'empêche désormais que la liberté et la responsabilité n'existent, d'une manière d'ailleurs à nous inconnue. Rien ne le prouve non plus, il est vrai, et, au point de vue théorique, on n'aurait

pas à tenir compte d'une possibilité pure de ce genre. Mais l'indifférence ne nous est pas permise, car la moralité est là, avec la loi impérative du devoir, qui postule et la liberté, et la responsabilité. Nous ne sommes pas contraints de l'en croire, comme force nous est d'admettre que deux et deux font quatre ; mais nous y sommes moralement tenus. Cela suffit, car le premier devoir est de croire au devoir. Sublime cercle vicieux, qu'il est impossible, mais aussi qu'il est inutile de fuir.

Veut-on aller plus loin, et essayer de se représenter comment cette liberté et cette responsabilité, nouménales par hypothèse, peuvent s'accorder avec le déterminisme des phénomènes? On risque fort d'échouer. Kant lui-même ne semble pas y avoir réussi ; et c'est, je crois, une entreprise désespérée, d'après les termes mêmes de la question. Car les formes *a priori* de notre connaissance s'appliquent non seulement à tout objet d'expérience actuelle, mais à tout objet d'expérience possible. En d'autres termes, toute hypothèse que nous formerons sur les choses en soi imposera aussitôt, *ipso facto*, aux noumènes la forme de phénomènes : notre conception en sera encore tout humaine. Si haut que nous croyions atteindre, nous retomberons toujours sur le sol, d'autant plus lour-

dement peut-être, que l'effort aura été plus puissant. Nous ne suivrons donc pas Kant dans sa tentative pour concilier la réalité absolue (nouménale), et la réalité relative à nous (phénoménale). Croyant au devoir, nous croirons aussi à la possibilité et à la réalité du libre arbitre et de la responsabilité morale. Mais nous n'essayerons ni de prouver la réalité de la responsabilité, ni même de montrer comment elle est possible, puisque les conditions *a priori* de toute connaissance, c'est-à-dire d'intelligibilité pour nous, y opposent un obstacle invincible.

Sans doute cette doctrine cause d'abord un certain malaise, et il faut, suivant le mot de Descartes, un long exercice pour s'accoutumer à regarder les choses de ce biais. De prime abord, le signe de la parfaite vérité est pour nous la parfaite intelligibilité. Aussi ne connaissons-nous rien de plus vrai que les mathématiques, qui sont une construction *a priori* de notre entendement. Rien de plus légitime tant qu'il s'agit de la science, qui se préoccupe fort peu de savoir si la vérité qu'elle atteint est absolue ou relative, pourvu qu'elle la démontre. Mais dès que nous nous plaçons au point de vue de la réflexion philosophique, il en va bien autrement. Nous devons avouer alors

que toute notre connaissance est relative. La vérité objective, absolue, n'est donc plus « ce que nous concevons si clairement et si distinctement que nous n'ayons aucune occasion de le mettre en doute ». Ce critérium supposait précisément que l'essence des choses se confond avec le parfait intelligible. Descartes, en réalité, comme la plupart des métaphysiciens de race, était idéaliste. Il n'y a plus place pour un critérium de ce genre. Notre esprit ne saurait, par les efforts les plus désespérés, tirer de lui-même l'intuition de l'être absolu.

Mais l'illusion dogmatique est tenace, et l'esprit ne se défait pas si vite d'habitudes invétérées, dans lesquelles le confirme l'usage quotidien des sciences positives. Il ne se résigne pas non plus facilement à tout ignorer de l'absolu. Il imagine donc un parallélisme entre la réalité, telle qu'elle peut être en soi, et la réalité, telle qu'elle est pour lui. Il s'ingénie, avec une peine incroyable, à établir solidement ce parallélisme, d'où naissent cependant des difficultés inextricables. Par exemple, comment le déterminisme universel des phénomènes (dans la réalité empirique) peut-il s'accorder avec le libre arbitre des personnes morales (dans la réalité absolue)? La tentative naturellement échoue : comment concevoir le rapport entre

deux termes dont l'un est par définition inconnu et inconnaissable? C'est l'histoire de toute métaphysique qui n'ose plus être résolument dogmatique, et qui n'accepte pas pourtant dans toutes ses conséquences nécessaires la relativité de la connaissance humaine.

Il faut encore abandonner cette position où l'esprit croyait pouvoir se maintenir, concevant le monde intelligible d'une part, le monde sensible de l'autre, et se représentant tant bien que mal la relation du phénomène et du noumène. Il faut comprendre enfin que le monde de l'absolu, le monde intelligible de l'ancienne métaphysique, est au contraire pour nous le monde inintelligible. Mesurez par là le chemin parcouru depuis Platon jusqu'à Kant, et quelle est la portée de la *Critique de la raison pure*.

Où trouverons-nous donc ce repos, cet équilibre dont notre esprit a un si impérieux besoin? Dans ce que j'appellerai l'humilité intellectuelle, par opposition à l'assurance dogmatique. Puisque l'intelligibilité n'est plus pour nous la mesure de l'être, allons jusqu'au bout dans cette voie, au lieu de nous arrêter hésitants au milieu. Ne nous obstinons pas à embrasser, dans un parallélisme apparent, et l'objet tout relatif que nous pouvons

saisir, et la réalité absolue, quelle qu'elle soit, à nous cachée. Autrefois, quand la métaphysique dogmatique enseignait que la raison, par le plus sublime effort de notre nature, touche à l'absolu, elle recommandait, non sans une certaine complaisance, de s'incliner devant lui. Nous croyons aujourd'hui l'absolu inaccessible : il nous convient davantage encore d'avoir le sentiment de notre néant au prix de ce qu'il est.

Dès lors nous ne sommes plus saisis d'une cruelle anxiété par le mystère de la naissance et de la mort, par celui de la solidarité individuelle et, si j'ose dire, de la solidarité générique. La raison n'a plus à souffrir de contradictions douloureuses avec elle-même et avec le cœur. En effet, naissance et mort n'ont de sens que par rapport au temps ; ce sont donc des phénomènes dont la réalité est tout empirique, c'est-à-dire relative aux conditions *a priori* de notre connaissance. Je ne sais si l'on peut les définir avec Leibnitz, un enveloppement et un développement. Ce qui est certain, c'est que nous n'avons aucun droit de considérer la réalité de ces phénomènes comme absolue. Quant à la solidarité, soit individuelle, soit même générique, j'y reconnais la forme que prend naturellement une série de phénomènes soumise à la loi de

causalité : la réalité en est donc encore tout empirique et relative. Voir dans le déterminisme des phénomènes, un obstacle insurmontable à la possibilité d'un libre arbitre dans l'absolu, c'est proprement, pour l'esprit, avoir peur de son ombre, car ce déterminisme n'est que la projection objective de ses formes *a priori*. C'est en même temps conserver sa présomption après avoir connu sa faiblesse, c'est retourner, après l'avoir abandonné, au postulat spontané de la raison : « le réel ne saurait être qu'intelligible. »

Enfin un dernier effort est nécessaire, pour détruire dans sa source même toute illusion provenant de l'orgueil dogmatique. Renonce-t-on sincèrement à s'imaginer que l'on est placé d'abord au point de vue de l'absolu, ou tout au moins que l'on est capable de trouver ce point de vue, et de s'y tenir? Il faut avouer alors que notre propre personne nous est connue, comme tout le reste, d'une manière relative, et que la réalité absolue nous en est insaisissable. L'individualité, qui est à nos yeux le premier caractère du moi, peut-elle se concevoir sans une certaine détermination dans le temps et dans l'espace, que rien ne nous permet, que tout nous défend de transporter dans l'absolu? Ici encore, la réflexion sur les limites et les condi-

tions *a priori* de notre connaissance doit nous amener à une modestie salutaire. Le moi ne se concevra plus comme un petit absolu, centre de son propre monde, impénétrable dans sa personnalité, ainsi que l'atome dans sa masse : tel enfin que nous voyons la monade leibnitzienne. Il comprendra que cette idée d'une infinité de substances finies, distinctes entre elles et distinctes de la substance infinie, est une construction purement humaine : l'entendement la bâtit sur son propre plan et avec des matériaux pris de son propre fond. L'homme s'abstiendra donc d'imaginer la cité de Dieu et le royaume des fins, sinon comme symbole, malgré l'exemple, ou plutôt grâce à l'exemple de Leibnitz et de Kant. Non qu'il doive se rejeter sur l'unité de substance des panthéistes, et confondre comme eux le fini et l'infini : on nous a bien peu compris, si l'on ne voit que l'illusion dogmatique est la même de leur côté. Mais l'homme avouera que de tout le plus inconcevable est encore sa propre personnalité, et qu'il ne peut avoir aucune idée positive ni de la réalité, ni de la possibilité d'une telle personnalité. Il aura la sagesse d'y croire néanmoins, parce que le devoir est là, qui la suppose.

Nous n'aboutissons pas ainsi au scepticisme. Le scepticisme, en effet, est la conséquence inévitable

du dogmatisme : car nous avons, suivant le mot de Pascal, une impuissance de prouver invincible. Non, le terme de cette humilité intellectuelle qui convient à l'homme, c'est une sorte de sentiment religieux. En cessant d'assujettir l'être aux conditions de son intelligence, et de le mesurer à sa propre taille, l'homme se sent pris de respect pour la réalité inconnaissable qui passe son esprit et dans laquelle il est plongé.

Ainsi ni les conquêtes de l'entendement dans le domaine de la science, ni les erreurs de la raison sur « l'océan métaphysique », si elle s'y aventure encore, ne pourront empêcher l'homme, bien convaincu de la relativité de sa connaissance, de croire au devoir, à la liberté, à la responsabilité morale, sans s'en expliquer même la possibilité. Guéris de notre présomption native, nous ne retomberons pas dans la tentation toujours nouvelle de prétendre concevoir ce qui est par définition inconcevable.

La notion de responsabilité morale est vide pour nous, le contenu que nous croyons y apercevoir provient tout entier de la notion familière de responsabilité objective et légale ? Qu'importe, si la conviction morale que nous sommes responsables nous suffit pour agir ? Nous n'avons pas le droit d'exiger rien de plus, connaissant notre condition

humaine qui ne veut pas que nous comprenions l'absolu de rien. Nier la responsabilité parce qu'elle est inconcevable serait du dépit et de la puérilité. Résignons-nous, inclinons-nous. Ce n'est pas à la philosophie qu'il appartient de sonder les mystères de la prédestination, de la grâce et du péché. Elle s'arrête au seuil du temple. Elle n'oblige personne d'y entrer : aussi bien n'a-t-elle pas la vertu suffisante pour en forcer l'accès.

CHAPITRE IV

FORMATION DE L'IDÉE DE RESPONSABILITÉ

L'analyse de la notion de responsabilité, si loin qu'elle ait été poussée, requiert encore un complément. Il ne suffit pas d'avoir séparé ce qui se présente confondu dans le langage et dans la conscience non réfléchie. L'analyse seule, en effet, ne satisfait jamais entièrement l'esprit. La décomposition, même parfaite, d'un tout en ses éléments, laisse quelque chose à désirer. L'esprit veut connaître aussi comment les éléments se disposent et s'unissent pour former le tout. Sa curiosité inquiète aime l'analyse, mais ne s'y arrête pourtant pas. Il ne trouve le repos que dans la synthèse.

Les sciences de la nature possèdent dans leur méthode expérimentale de quoi contenter ce besoin de l'esprit. Par exemple, quand on a décomposé l'eau en volumes déterminés d'oxygène et d'hydro-

gène, une expérience inverse porte la certitude à son plus haut point. On montre l'eau reconstituée par la combinaison des mêmes volumes d'oxygène et d'hydrogène, et on enlève ainsi à l'esprit la possibilité même du doute.

Par malheur, il n'en est pas de l'analyse des idées comme de celle des corps. On ne saurait à la fois la corroborer et la vérifier par une synthèse réelle. Les éléments que l'analyse de l'esprit a séparés ne s'isolent point de fait. On ne les voit pas subsistant par eux-mêmes, hors du composé qu'ils formaient. On ne peut donc que les rapprocher aussi par la pensée, et reformer idéalement le tout que l'on a idéalement brisé. Une telle synthèse est loin d'avoir la valeur démonstrative des synthèses réelles. Elle n'est, à proprement parler, qu'une répétition de l'analyse en sens inverse; elle ne peut en faire découvrir les défauts, les omissions ou les erreurs. Elle vaut exactement ce que l'analyse a valu, pas davantage. On voit dès lors à quel mécompte on s'exposerait si l'on s'imaginait y trouver une vérification. Le psychologue, dans ce cas, ressemble assez bien à un Vaucanson qui risquerait de prendre son canard automate pour un oiseau vivant. Un exemple de cette synthèse illusoire est la fameuse hypothèse de

l'homme-statue. Condillac s'imaginait vérifier ainsi sa théorie de la connaissance. Il ne s'est pas douté de la distance presque infinie qui séparait la simplicité abstraite de son analyse de la complexité vivante du moindre phénomène de connaissance.

On ne songe plus aujourd'hui à suivre l'exemple de Condillac, qui avait au moins l'excuse d'ignorer sa propre témérité. Mais est-on privé pour cela de tout moyen de contrôler les analyses psychologiques? Non, ces synthèses, qu'il ne nous est pas permis de reconstruire nous-mêmes, nous pouvons en suivre la formation dans l'histoire. Nous pouvons remonter à leur origine, retrouver l'apparition de leurs divers éléments, observer le mode selon lequel ils s'associent et constituent un tout vivant. Il y a des milliers d'organismes dont l'analyse anatomique laisse le naturaliste dans l'embarras. A quel genre, à quel ordre même doit-il les rattacher? Il recourt alors à l'embryologie ; il suit le mode de reproduction de ces êtres, les phases successives de leur développement, en un mot toute leur évolution vitale. Son analyse se trouve quelquefois vérifiée, corrigée souvent, et toujours complétée. Ne serait-il pas très avantageux d'appliquer une méthode analogue à l'étude des notions morales qui se présentent dans

la conscience actuelle, par exemple à la notion de responsabilité? Elle n'a pas toujours été, sans doute, à la fois si distincte et si complexe, si riche d'associations de tout genre et si indépendante. Ainsi, d'abord l'analyse, puis, complément et vérification nécessaire, la genèse des notions morales. À l'aide de l'histoire des mœurs, des institutions, du droit, des religions, à l'aide de la science du langage, de la psychologie animale, on pourrait les ramener peu à peu à leurs commencements plus humbles. La connaissance de leur évolution historique donnerait ainsi un sens plus complet à l'analyse, et en redresserait les erreurs. La psychologie, dans cette partie de sa tâche, deviendrait moins abstraite, mais plus humainement vraie. Rien de ce qui a vécu dans la conscience ne périt tout à fait, et les notions morales d'aujourd'hui témoignent encore de ce que l'homme a pensé et senti autrefois.

I

Interrogeons d'abord la psychologie animale. Nous ne voulons rien préjuger de la relation qui peut joindre les animaux à l'homme; mais ne

suffit-il pas de l'observation la plus simple pour découvrir chez les animaux supérieurs, à l'état rudimentaire, il est vrai, presque tout ce que l'analyse distingue dans l'âme de l'homme, sensation, sentiment, imagination, mémoire, et même le raisonnement? C'en est assez, peut-être, pour leur reconnaître aussi quelque sentiment, bien rudimentaire encore, de responsabilité. Ils peuvent prévoir, quoique d'une manière tout empirique, et, par suite, régler dans une certaine mesure leurs actions sur la représentation des conséquences prévues. Je ne parle pas seulement des lois de la nature, mais aussi des actions de l'homme qui intéressent les animaux, quand ces actions ont une certaine régularité. Ainsi se forme chez les animaux supérieurs un sentiment, parfois assez vif, de ce qui est convenable, et comme une idée arrêtée de ce qui doit être. Ils souffrent très impatiemment de voir cette idée contredite, non par les événements naturels, dont la marche est toujours assez uniforme, en tant qu'elle les touche, mais par la conduite de l'homme. Un cheval bien dressé s'indigne d'être monté par un cavalier ignorant, qui lui donne à la fois, de la jambe et de la main, des ordres contradictoires. Il ne peut obéir et il sent que ce n'est pas sa faute : de là sa

colère. De même, il y a des chiens expérimentés qui se fâchent, qui refusent même de chasser avec des tireurs novices, lorsqu'ils les voient lâcher leur coup de fusil juste au moment où il faudrait le garder, comme s'ils chassaient dans l'intérêt du gibier. Que se passe-t-il dans l'esprit de l'animal ? Outre qu'on lui gâte le plaisir de la chasse, dont il est très friand pour son propre compte, il est déconcerté, il est révolté par ces dérogations inexplicables aux conventions établies entre chien et chasseur pour mener à bien leur besogne commune. Il éprouve sans doute quelque chose d'analogue à l'irritation que nous sentons nous-mêmes quand nous voyons le caprice et l'arbitraire se substituer à la loi. L'homme est ainsi, pour l'animal domestique, un maître — faut-il dire un dieu ? — souvent fantasque ; et si l'animal réfléchissait, peut-être serait-il pessimiste à meilleur droit que nous. On sait que l'éléphant, un des plus intelligents et le plus docile des animaux, est extrêmement sensible à l'injustice ou au caprice de ses gardiens. En général, et sauf le cas de maladie, quand un animal domestique s'attaque à l'homme, c'est qu'il est poussé par le vif ressentiment d'une injustice : par exemple, par des souffrances infligées sans motif.

On peut même penser avec Darwin que le mot devoir s'applique encore à l'animal avec une certaine signification. L'animal sait fort bien ce que l'on attend de lui, et qu'il est passible d'un châtiment, s'il manque à remplir cette attente. On voit qu'il souffre quand on le met dans l'impuissance de faire ce qu'il doit. Rien de plus expressif que la physionomie d'un chien à qui l'on présente une occasion alléchante de mal faire. La lutte, la résistance, se traduisent en signes assez éloquents; il est difficile de s'y méprendre. S'il a succombé, il est en même temps inquiet et embarrassé, honteux et craintif : il se dérobe sans se cacher tout à fait. Il prévoit une punition à laquelle il a peu de chances d'échapper, et il semble comprendre que c'est une punition ; il y a dans toute son attitude comme l'expression d'un aveu. Certes, si responsabilité signifie châtiment, comme le veut Stuart Mill, on ne saurait guère en refuser le sentiment au chien. Il faudrait bien aussi lui reconnaître une sorte de remords. N'a-t-il pas, avec la conscience de sa faute, un pressentiment de la punition? Il n'y a guère davantage, nous l'avons vu, dans le remords ordinaire de l'homme.

Naturellement, il ne peut être question, pour l'animal, d'une véritable notion même très vague,

de la responsabilité. Il s'agit tout au plus d'un sentiment, dont nous ne savons pas nous représenter la forme exacte. Nous reconnaissons ici la difficulté, peut-être insoluble, qui est inhérente à toute la psychologie des bêtes. Les phénomènes de la vie mentale des animaux ne sont pour nous l'objet d'aucune perception. Si nous y croyons, c'est sur la foi d'une analogie, qui est, il est vrai, très frappante. N'ayant d'autre type de conscience et de pensée que le nôtre propre, force nous est d'imaginer celle de l'animal sur ce modèle unique. Or l'homme, qu'il exprime ou non sa pensée, ne pense point sans le langage ; aussi, toutes les fois que nous essayons de nous représenter la pensée de l'animal, nous lui prêtons, sans nous en douter, quelque langage analogue au nôtre. C'est là une hypothèse gratuite. Nous ne pouvons supposer chez lui, avec vraisemblance, que des pensées concrètes, si j'ose dire. Affirmer, comme on l'a fait souvent, qu'il pense par images, c'est lui accorder trop ou trop peu. C'est trop peu, si l'on entend que toute son activité intellectuelle se borne à la représentation d'images, qui se succèdent dans sa conscience ou se rappellent dans sa mémoire, sans autre élaboration ; les animaux supérieurs pensent et réfléchissent évidemment

davantage. C'est trop, si l'on admet que les images sont pour les bêtes ce que les mots sont pour nous; car avec de véritables signes, elles posséderaient aussi une véritable langue, dont elles feraient certainement plus d'usage. Il sera donc prudent de s'en tenir à l'idée vague d'opérations intellectuelles qui témoignent d'une parenté évidente avec les nôtres, sans que nous puissions définir exactement ni les ressemblances ni les différences. Nous dirons simplement que les animaux supérieurs, capables de mémoire et de prévision, ayant la conscience de leur spontanéité propre, sensibles même dans certains cas à la justice et à l'injustice des hommes, ont aussi quelque sentiment de la responsabilité. N'est-ce pas le rudiment de la notion que nous avons analysée dans l'esprit humain?

II

De l'animal à l'homme, la transition est brusque. A dire vrai, elle nous échappe. Quand on penserait avec Darwin qu'il n'y a entre eux qu'une différence de degré, et non de nature, on serait encore fort embarrassé pour montrer le passage

des instincts sympathiques et sociaux de l'animal au sens moral de l'homme. Darwin l'avoue lui-même, et, tombant d'accord avec M. de Quatrefages, il reconnaît que c'est ici la plus grosse pierre d'achoppement pour sa doctrine de la descendance de l'homme. En fait, l'état moral de l'homme primitif nous est tout à fait inconnu. Nous ne pouvons former à ce sujet que de pures hypothèses, plus ou moins vraisemblables. Les observations des mœurs et des coutumes des peuples sauvages nous sont-elles d'un grand secours? Nous ne le pensons pas, non plus que M. Janet, qui a fait de ces observations une critique magistrale. D'abord, si on interroge sans parti pris les récits des voyageurs, ceux du moins à qui l'impartialité ne manque pas, on s'aperçoit qu'il faut faire peu de fonds sur la plupart d'entre eux. Aucun, presque, n'a eu seulement l'idée des précautions qui seraient nécessaires dans un genre d'observation si délicat. Ce sont pour la plupart des naturalistes, des géographes, ou des marins, qui ne se doutent pas des difficultés de l'observation psychologique et des précautions qu'elle exige; on est en droit de soupçonner, ou qu'ils n'ont pas bien vu, ou qu'ils n'ont pas tout vu, ou qu'ils n'ont pas compris ce qu'ils voyaient. En outre, quand nous

avons plusieurs témoignages, ils se contredisent presque toujours. Les Taïtiens, par exemple, qui ont piqué si vivement la curiosité publique à la fin du siècle dernier, ont été visités par plusieurs navigateurs; or Cook assure qu'il « les quitte avec beaucoup de regrets », et Ellis, au contraire, nous déclare « qu'aucune portion de la race humaine n'est peut-être jamais tombée plus bas dans la licence brutale et dans la dégradation morale que ce peuple isolé[1] ». Quoi d'étonnant, après cela, si les savants sont loin de s'accorder entre eux dans l'interprétation de ces témoignages? M. de Quatrefages pense, avec raison peut-être, que l'homme est, au fond, partout le même. Selon lui, sans qu'il y paraisse trop (excepté dans le moment critique de la guerre, et surtout de la guerre civile), il existe dans les pays civilisés bon nombre d'individus dont le niveau moral ne dépasse guère celui des Australiens. Sir John Lubbock dit au contraire : « En essayant d'apprécier le caractère » moral des sauvages, il faut se souvenir, non seu- » lement que chez eux la règle du bien et du mal » était et est encore, en beaucoup de cas, fort éloi- » gnée de la nôtre; mais aussi, suivant les rensei-

1. Sir John Lubbock, *L'homme préhistorique*, p. 395.

» gnements des voyageurs, — et ici j'avoue que je » suis fort indécis, — que plusieurs d'entre eux » peuvent à peine être regardés comme des êtres » responsables, et ne possèdent aucune notion, » même défectueuse et vague, de rectitude mo- » rale[1]. »

Enfin, quand les témoignages seraient concordants, et plus dignes de foi, c'est une erreur de penser que les sauvages sont toujours plus près que nous de la nature. Le contraire aussi est souvent vrai. Comme l'homme civilisé, le sauvage a ses raffinements, mais il en a d'autres. La simplicité ne va pas toujours avec le défaut de culture : il s'en faut de beaucoup. Des notions, des croyances, qui nous paraissent enfantines, et qui le sont en effet, ne se sont presque jamais formées de la manière toute naturelle que nous serions tentés de supposer. L'étude des mœurs et des idées des sauvages offre sans doute un grand intérêt ; mais n'espérons pas y trouver la pure nature.

Nous serions donc fort embarrassés pour définir la manière dont les sauvages conçoivent leur propre responsabilité. Une semblable notion ne peut se former distinctement qu'avec des habi-

1. *L'homme préhistorique*, p. 471.

tudes de réflexion et de retour sur soi-même, dont le sauvage est en général fort éloigné. Elle suppose une certaine culture de l'esprit et un état de civilisation déjà avancé. La pensée de l'homme a, sans doute, commencé par être tout objective, je veux dire, tout occupée par son objet. Elle ne s'appartenait point, ne se saisissait point encore elle-même. Mais, comme le dit excellemment Descartes, « l'action de la pensée par laquelle on croit une chose étant différente de celle par laquelle on connaît qu'on la croit, elles sont souvent l'une sans l'autre ». Dans les mœurs, les coutumes, les lois des sauvages, on peut démêler une notion de la responsabilité, qu'ils seraient incapables d'isoler eux-mêmes par la réflexion. Ils ont l'idée de faute, de châtiment, de loi, de bien et de mal ; ils connaissent les sentiments de la honte et du remords ; ils ont donc aussi quelque notion de la responsabilité.

L'origine de la notion paraît se rapporter au grand fait de la société humaine. Entre cette société, même sous la forme la plus misérable, et les sociétés d'animaux, il est une différence sur laquelle on ne saurait trop insister. Les sociétés animales sont formées et maintenues par l'instinct. Comme toujours, il a su approprier les

moyens à la fin. Il a fait à chaque individu, de la vie en commun, un besoin aussi bien qu'un plaisir : les sociétés n'ont à craindre que les accidents de la lutte pour la vie ; elles subsistent d'elles-mêmes si rien ne vient les troubler du dehors. Elles n'ont point d'histoire et sont vraiment nouvelles avec chaque génération, ce qui ne les empêche pas de présenter toujours le même degré de solidité et de cohésion.

Il n'en est pas ainsi des sociétés humaines. Ces sociétés tendent continuellement à se dissoudre, surtout quand elles n'ont pas derrière elles de longues traditions ; car la balance n'est pas égale d'abord entre les impulsions égoïstes et les sentiments sociaux. Les premières sont moins persistantes, peut-être : la faim, la soif, la jalousie, la colère, n'agissent pas constamment comme la sympathie. Mais la violence de ces impulsions est terrible, et les actes auxquels elles entraînent, le vol, le rapt, l'assassinat, ont des conséquences souvent irréparables. Il faut donc que l'homme supplée de sa propre initiative au défaut de l'instinct. Aussi n'est-il point de société dont les membres n'observent entre eux certaines lois, si cruels, si lâches, si perfides qu'ils se montrent à l'égard des étrangers ; ces lois ont

des sanctions d'autant plus nécessaires, d'autant plus sévères aussi, que la loi a plus de chances d'être enfreinte. Or, avec la loi et la sanction, la responsabilité apparaît. L'idée s'en forme par la seule attente du châtiment. Elle ne se distingue pas encore du sentiment de la culpabilité. La conscience d'avoir commis un acte punissable, la prévision de la peine, son acceptation même, tout s'unit pour former un état de conscience encore confus, mais dans lequel le sentiment de la responsabilité entre certainement pour une part.

Beaucoup de voyageurs en effet, ont été frappés du degré de vivacité que peuvent atteindre les remords du sauvage. Le plus dégradé en apparence entend le cri de sa conscience, quand il a commis un acte qu'elle lui reproche comme criminel. Dans certaines tribus de l'Australie, il est absolument interdit aux jeunes gens de manger la chair des émous qu'ils peuvent tuer à la chasse. C'est un régal très rare, réservé aux hommes faits et aux vieillards. Le jeune homme qui transgresse cette loi peut être puni de mort. Pourtant on a vu des Australiens qui y avaient manqué, sans doute sous l'aiguillon de la faim, venir se dénoncer eux-mêmes, et avouer leur crime de leur propre mouvement. Les exemples analogues sont assez

fréquents. L'idée de l'action coupable et l'idée du châtiment sont donc, dès l'origine, très étroitement associées, ce qui rend très douloureuse la conscience d'un méfait; puis la honte, et le chagrin très vif de se voir l'objet de l'aversion et du mépris des autres, quand la vérité sera connue. En un mot, dès que l'homme se rend coupable d'un acte condamné par la loi et blâmé par l'opinion de la société où il vit, il peut éprouver déjà un sentiment très vif de sa responsabilité.

Par contre, toute action qui n'encourt point le mépris public ou un châtiment réel demeure moralement indifférente. Le sauvage, en général, ne conçoit guère qu'il ait des devoirs envers lui-même, ou d'autres devoirs envers autrui que ceux dont il voit la sanction prête à l'atteindre. Il a, pour ainsi dire, une conscience sociale, mais il n'a pas encore une conscience morale. Abuser de sa force contre les faibles ne lui inspire pas de scrupules, tant que cette violence n'a pour lui aucune conséquence fâcheuse. « Le Hottentot, dit Kolben (cité » par sir John Lubbock)[1], une fois délivré de » la tutelle de sa mère, peut l'insulter impu- » nément quand bon lui semble. Il peut la bâ-

1. *L'homme préhistorique*, p. 344 de la traduction française.

» tonner à son gré, par pur caprice, et sans encou-
» rir de responsabilité : ces faits se sont passés plu-
» sieurs fois à ma connaissance. Des extravagances
» si dénaturées n'excitaient pas le moindre scan-
» dale. » — « Chez les Fidjiens (comme chez beau-
» coup d'autres sauvages), ceux qui achètent les
» femmes peuvent en user avec elles comme il
» leur plaît et même les assommer[1]. » Ainsi, quand l'opinion publique est indifférente, quand il n'y a pas de responsabilité effective, le sentiment de la responsabilité ne paraît pas non plus. La conscience de chacun n'est encore que l'écho passif du sentiment de tous. D'elle-même, elle est muette. Il faut une longue éducation pour qu'elle s'éveille et qu'elle parle.

Mais cette notion de la responsabilité, tout objective, suffit déjà pour donner naissance à un nombre presque infini d'erreurs et de superstitions. L'idée de lois nécessaires, qui régissent tous les phénomènes de la nature, est beaucoup trop élevée et trop abstraite pour l'esprit de l'homme encore faible et peu habitué à la réflexion. Il a conscience de sa propre spontanéité ; il voit, dans tout ce qui l'affecte, l'œuvre d'une activité intelligente comme

1. *L'homme préhistorique*, p. 362.

la sienne, et agissant en vue d'une fin. Ainsi, les souffrances dont il ignore la cause, et auxquelles il ne peut se soustraire, il les attribue à la volonté d'êtres semblables à lui en nature, mais supérieurs en puissance. Mais s'il s'explique bien ainsi l'origine de ses maux, il n'en voit pas encore la raison. Pourquoi donc les dieux poursuivent-ils l'homme de leur colère ? Evidemment, parce qu'il est coupable. Les peines sont des punitions. De là les superstitions si vivaces touchant la vengeance, la colère, la jalousie des Dieux ; de là peut-être aussi le culte des morts, dont les apparitions dans les songes devaient être singulièrement effrayantes pour des intelligences encore faibles.

Nous rencontrons ici un des effets les plus curieux de l'association des idées. Les notions de peine, de justice, de responsabilité étant très étroitement unies, la première qui est éveillée dans la conscience évoque aussitôt les autres. Si l'homme sent qu'il a violé une loi qu'il devait observer, le remords apparaît, et l'idée de la peine poursuit le coupable. Mais la série se déroule aussi bien en sens inverse. Si l'homme souffre, sans s'expliquer d'une manière évidente la cause naturelle de sa souffrance, il y voit aussitôt une punition : il est puni, c'est donc qu'il est coupable ; le senti-

ment de la responsabilité s'éveille par contre-coup. L'homme se demande avec angoisse par quelle faute il a irrité les Dieux. Ainsi doit se comprendre le caractère presque entièrement rituel, à l'origine, des religions de l'antiquité. Il ne s'agit pas encore d'une adoration, d'une soumission aimante de l'âme entière à la perfection entrevue et ardemment désirée; le sort de l'homme est trop précaire, et sa vie trop pleine de frayeurs. C'est bien plutôt une affaire juridique. Il faut seulement connaître les formules, les sacrifices, les expiations qui sont le meilleur moyen d'échapper à la colère des Dieux et de se procurer leur appui. Malheureusement, on n'est jamais bien sûr de les avoir tous satisfaits. Comment savoir si l'on n'a pas négligé un détail nécessaire, si l'on n'a pas excité quelque dépit, quelque courroux, quelque rancune divine? Qu'on se rappelle le caractère que Théophraste a tracé du superstitieux, et la passion extraordinaire que Lucrèce apporte à combattre la religion, parce qu'elle empoisonne toutes les joies de la vie :

Unde metus maculat pœnarum præmia vitæ.

Même aujourd'hui, une âme bien trempée peut seule résister à cet effet réflexe du malheur,

et ne pas voir un châtiment dans le coup inattendu qui la frappe. On a beau se rendre compte de l'universel déterminisme des phénomènes, qui ne se dément sans doute pas exprès pour nous. On a beau se dire, avec Malebranche, que Dieu n'agit point par des volontés particulières, que ses voies sont cachées et ses desseins impénétrables. L'illusion est la plus forte. On se croit spécialement visé par le malheur : on imagine un devoir négligé, une faute commise, et une puissance supérieure qui se charge d'en exiger l'expiation ; tellement une association très ancienne et presque indissoluble joint encore dans notre esprit les idées de peine, de châtiment, de justice, de faute, de mérite et de responsabilité.

III

Comment s'accomplit le passage du sentiment confus à la notion expresse de la responsabilité? — Il est évident que nous ne pouvons marquer un jour, une date, à laquelle cette notion serait tout d'un coup apparue. Ici, comme dans

toute évolution naturelle, dont la loi interne défie nos délimitations abstraites, les commencements ont été insensibles. A mesure que la conscience morale devient complexe, il s'y produit une différenciation progressive, un passage continu du moins défini au mieux défini. Les sentiments sociaux et moraux, avec les idées qui les accompagnent, tendent peu à peu à se distinguer et à se séparer les uns des autres. La notion de responsabilité, par exemple, tout en demeurant objective, se dessine par des traits de plus en plus arrêtés. Nous la voyions tout à l'heure confondue avec l'idée de soumission forcée à une puissance supérieure. Elle s'en dégage nettement. Elle est conçue comme attachée aux déterminations volontaires de l'homme, lorsque, agissant en connaissance de cause, il respecte ou viole la loi et qu'il en a conscience. En même temps elle se développe en corrélation avec les idées de mérite et de justice, et à la faveur du double sens de ces notions, elle tend à prendre aussi un caractère moral.

Tant que la loi, dans sa généralité, demeure à la fois la règle et l'expression même du bien et du mal, la conscience morale pourrait aussi bien s'appeler conscience sociale. C'est l'état que nous avons essayé de décrire plus haut. Mais le droit

se fixe, la loi positive devient plus précise et plus exacte dans son contour et dans sa forme. L'homme commence alors à distinguer deux domaines, dont l'un dépasse et englobe l'autre : le domaine de la légalité et celui de la moralité. Tout ce qui est légal lui paraît encore juste ; mais il a désormais l'idée d'une justice plus haute : il conçoit l'équité, qui doit régir même la loi. Il se sent plus d'une fois appelé devant un tribunal supérieur, sans appel, qui siège inexorable au dedans de lui-même. En d'autres termes, la notion de responsabilité s'élève au-dessus de la simple conscience d'avoir commis un acte punissable. Qui ne connaît le fameux passage d'Antigone, où le poète grec oppose l'éternelle loi du devoir à la loi conventionnelle de l'homme ?

Dès lors, la notion commune de responsabilité, telle que nous la voyons encore aujourd'hui, se trouve constituée dans ses éléments essentiels. Si nous ne pouvons pas décrire exactement les moments successifs de sa genèse, on ne doit pas en être surpris. La conscience de l'homme préhistorique nous est inconnue ; la conscience de l'homme historique, de celui dont nous pouvons parler avec quelque assurance, qui nous a laissé des monuments dignes de foi dans ses institutions,

sa religion, sa littérature, — cette conscience n'a pas beaucoup varié. Non qu'elle reste immuable : elle change, mais d'une manière insensible. Ce sont des différences qualitatives, extrêmement difficiles à apprécier, et plus encore, à exprimer. De là l'inépuisable intérêt que nous offre l'étude de l'antiquité. Plus on la connaît, plus on croit se convaincre qu'au point de vue psychologique et moral, rien ne ressemble à un moderne comme un Grec ou un Romain. Mais tout à coup un trait inattendu, un mot, nous fait apercevoir une différence que la surprise rend plus saisissante encore. Les anciens sont à la fois très près et très loin de nous. Très près, car le fond de l'homme, le vrai fond, n'a pas changé depuis vingt-cinq siècles, et nous sommes, par toute notre éducation, les fils de la double antiquité classique et hébraïque. Très loin pourtant, car l'axe de la vie morale s'est insensiblement déplacé. De nouveaux problèmes se sont posés ; quand les problèmes sont restés les mêmes, ils se présentent sous une forme nouvelle, et exigent d'autres solutions. Ainsi, quoique les éléments contenus dans la notion de responsabilité soient à peu près les mêmes depuis que cette notion existe historiquement, nous les verrons se déplacer peu à peu, et le changement de leurs

positions respectives soulèvera les plus redoutables questions.

Tout d'abord, la conscience antique nous laisse apercevoir, unie à la notion de responsabilité individuelle, une notion de responsabilité collective qui ne paraît pas du tout contredire la première. Nous ne saurions en donner une idée plus exacte qu'en citant un passage caractéristique d'Hérodote[1].

Crésus, vaincu, détrôné et précipité dans l'esclavage, envoyé à Delphes se plaindre d'Apollon. Il voudrait savoir comment ce Dieu, qu'il a comblé d'offrandes et de présents, a pu l'engager à faire la guerre aux Perses pour son malheur. Apollon lui fit répondre : « Impossible est, soit un » Dieu, fuir au sort fatal. Crésus doit entendre » qu'il a payé la faute de son cinquième prédé- » cesseur, lequel, étant archer de la garde du roi » Candaule, descendu des Herculiens, tellement » se laissa transporter par le dol d'une femme, » qu'il tua le roi son maître et s'empara de la » couronne, qui ne lui appartenait. Pour divertir » ce forfait, Apollon s'est évertué faire que la ca- » lamité de Sardis tombât sur les enfants de Crésus

1. I, 91. Traduction de Pierre Saliat, revue par M. Talbot.

» et non sur leur père ; ce qu'il n'a pu obtenir, et
» ne lui a été possible de changer les destinées;
» seulement les a détournées tant que de leur
» grâce elles ont permis, suivant laquelle il a pro-
» longé la destruction de Sardis pour trois ans. Et
» sache Crésus, qu'il a eu ce répit contre le des-
» sein des destinées... »

» Eux, retournés à Sardis, rapportérent ce qu'ils avaient appris, et Crésus, les ayant ouïs, confessa que la faute était de lui, et non du Dieu. »

Ainsi Crésus, c'est-à-dire Hérodote, trouve juste et naturel que les descendants à la cinquième et à la sixième génération soient punis des fautes de leurs ancêtres. Ils en sont regardés comme solidairement responsables. La même idée domine l'histoire des grandes familles tragiques de la Grèce. Eschyle le dit expressément : le châtiment des crimes d'Atrée et de Thyeste se poursuit sur Agamemnon, et après Agamemnon sur Oreste. Pareillement, la punition d'Œdipe s'achève sur ses fils.

L'origine sociale de cette notion de responsabilité collective est assez évidente. La justice consistant avant tout dans la réparation d'un dommage causé, dans la prestation, si l'on ose dire,

d'un acte contraire à l'acte coupable, il fallait toujours, afin de rétablir l'équilibre troublé, qu'il y eût quelqu'un pour acquitter la dette. A défaut de la personne même du coupable, on devait donc en substituer une autre, qui pût satisfaire à la justice, en supportant la charge pour lui. Autrement le crime restait impuni et l'affaire non réglée. De même qu'à Rome la loi désignera d'avance des héritiers siens, auxquels la propriété revient de droit, d'elle-même, à la mort du possesseur et maître actuel ; ainsi l'enfant recueillait, bon gré mal gré, l'héritage social et moral de ses aïeux, la peine à subir comme la vengeance à exercer. Il pouvait encore moins refuser cette succession que l'autre.

Cette sorte de substitution, cette compensation nécessaire à une justice encore grossière et matérielle se rencontre à l'origine presque chez tous les peuples. L'Australien qui croit avoir à se venger d'un membre d'une tribu ennemie, ne s'attaque pas à lui seul. Il se considère comme satisfait, s'il tue quelqu'un de cette tribu, le premier qu'il rencontre. Mais il était naturel que cette solidarité suivît la forme de l'hérédité. On voyait les qualités du corps et de l'esprit, la force physique, le courage, la ruse, se transmettre des pères aux

enfants. Pourquoi la disposition au bien ou au mal, la vertu et le crime, pourquoi la responsabilité effective ne seraient-ils pas aussi héréditaires?

La personnalité de l'individu n'était pas, il est vrai, méconnue : il avait son caractère et sa responsabilité propres, et on était loin de voir en lui un simple anneau dans la chaîne des générations. Mais on ne le séparait pas non plus moralement de sa famille et de sa race, réalités permanentes subsistant sous la réalité temporaire de l'individu. Platon dit dans les *Lois* que l'homme ne possède jamais rien d'une manière absolue, mais qu'il doit se regarder comme l'héritier de ceux qui l'ont précédé, et le dépositaire de ceux qui le suivront. Dans sa République, il entoure les mariages de précautions extrêmes, et n'hésite pas à attribuer l'origine de tous les maux, dans la société idéale, à un défaut dans la sélection des époux. Dans un autre ordre d'idées, la doctrine qui reconnaît aux genres et aux espèces une réalité supérieure à celle des individus nous paraît aujourd'hui un abus extraordinaire de l'abstraction logique. Elle devait sans doute produire une impression toute différente sur l'esprit des anciens, accoutumés à se représenter toujours l'individu dans la race.

Nous n'avons plus, au moins au même degré,

cette habitude d'esprit qui devait donner à la notion de responsabilité une nuance particulière, sans qu'elle fût cependant très différente de la nôtre. L'individu moral n'était pas conçu comme seul responsable, ni comme responsable seulement de lui-même, comme isolé de toutes parts dans son indépendance. La solidarité de fait avec tous ceux qui lui tenaient par le sang, voire aussi par la race, limitait tout ensemble et fondait sa responsabilité. Il avait conscience de cette solidarité, et il l'acceptait comme une loi de la nature. Elle lui dictait, en un grand nombre de circonstances, ses sentiments et sa conduite privée ou publique. Comme elle ne faisait pas obstacle au libre développement de sa propre activité, il était heureux d'y trouver un appui et un guide. Ainsi la présence simultanée des deux notions, en apparence opposées, de responsabilité individuelle et de responsabilité héréditaire, n'était pas une cause de trouble dans la conscience. Elle y maintenait plutôt un état de repos et de paix. Plus tard seulement, quand une des deux tendrait à occuper seule l'esprit, l'équilibre devait se rompre. Mais les terribles problèmes que soulève une plus profonde réflexion sur les conditions de la nature et de la liberté humaine ne pouvaient encore apparaître.

C'est là sans doute une des raisons de la sérénité propre au génie grec.

D'autre part, au moins jusqu'à l'époque du stoïcisme, ni la réflexion philosophique, ni la pensée religieuse n'avaient suivi des chemins qui eussent pu les conduire de ce côté. La morale s'était posé son problème sous une forme tout objective. Elle se demandait : « Quel est le souverain bien? A quel signe peut-on le reconnaître? Quelle est la méthode la plus sûre pour y parvenir? » Les uns tenaient pour la volupté, les autres pour la vertu, d'autres pour le bonheur. On songeait moins que les modernes à étudier le dedans de l'homme, la qualité de la volonté, à établir les caractères de l'obligation morale. On n'était donc pas amené à réfléchir tout spécialement sur la notion de responsabilité. Aristote sans doute a discuté la question de savoir si l'on est responsable des actes commis par ignorance. Mais il la résout, fort justement du reste, d'accord avec le sens commun, sans analyser la notion de responsabilité. Platon, en indiquant dans plusieurs dialogues, l'idée très importante d'une chute, d'un péché originel, aurait ouvert des vues bien autrement fécondes, si la forme mythique et vague dont il enveloppe sa pensée avait permis à ses contemporains de la bien

comprendre. Cette idée, probablement empruntée à l'Orient, ne pouvait peut-être encore s'assimiler au génie hellénique. Au moins n'en voyons-nous plus trace après Platon, jusqu'à l'époque du grand mouvement d'idées qui fondit les conceptions religieuses de l'Orient avec la philosophie de la Grèce, et prit à juste titre le nom de renaissance platonicienne.

Quant à la religion, elle ne se préoccupait encore que des rapports extérieurs de l'homme et de Dieu. Au moins la religion officielle ne dépassait guère les limites du culte. Sans doute il ne manquait pas d'âmes pieuses qui s'élevaient vers la Divinité avec des sentiments d'adoration et d'amour : mais elles se rencontraient plutôt parmi les philosophes et les artistes que parmi les prêtres et les dévots. Les dieux étaient, comme l'homme, dans la nature. On pouvait éprouver toutes les terreurs de la superstition, mais non ressentir les angoisses d'un Pascal interrogeant le mystère du petit nombre des élus. L'idée d'une participation divine à la destinée de l'homme ne jetait pas encore le trouble dans la notion de responsabilité.

IV

Avec la philosophie stoïcienne un changement commence à se produire : non pas tout d'un coup, mais d'une manière insensible, et en s'accélérant peu à peu depuis Zénon et Cléanthe, jusqu'à Sénèque, et surtout jusqu'à Épictète et Marc-Aurèle. D'abord la personnalité morale de l'individu est mise en relief avec une vigueur toute nouvelle. Chacun doit interroger sa propre conscience, en sonder les replis et les détours. La notion de responsabilité morale se dégage plus pure, et s'oppose avec plus de netteté à la notion de responsabilité légale. Les stoïciens sont sur ce point les prédécesseurs de Kant : à leurs yeux, l'intention droite peut seule faire la valeur morale. En même temps ils étudient les formes, les degrés, les accidents de la vie intérieure. Ils savent être, selon le mot bien connu, des directeurs de conscience : ils trouvent le ressort caché des âmes. Ils ont inventé la casuistique.

La théodicée aussi est d'origine stoïcienne. Platon s'était efforcé déjà d'expliquer l'origine du mal; mais sa préoccupation était métaphysique

plutôt que morale. Pour les stoïciens au contraire, pour Sénèque en particulier, le problème est avant tout une question de justice : il s'agit pour lui de repousser les accusations qui peuvent s'élever contre la Providence. Il se trouve ainsi naturellement amené à parler de la liberté de l'homme dans ses rapports avec la puissance et la bonté de Dieu. Il sent les difficultés insurmontables du sujet, ou, pour mieux dire, il les pressent. Car il ne conçoit pas encore, comme le chrétien, que l'homme, tout en étant moralement responsable de son vice ou de sa vertu, ait cependant toujours besoin de la grâce. A ses yeux le sage est l'égal de Jupiter. Il entre dans les desseins de la Providence et il les approuve : *Sapiens non servit deo, sed assentitur*. Il suit l'éternelle raison sans aucun retour inquiet sur lui-même. Il se reconnaît en elle, et s'adore en l'adorant. Dieu est en nous : c'est nous-mêmes, si nous savons nous retrouver, et faire valoir nos titres de parenté.

Voilà bien la « superbe diabolique » dont Pascal était choqué. L'entretien avec M. de Sacy montre avec quelle justesse et quelle pénétration le grand janséniste avait reconnu la différence qui sépare encore, au point de vue moral, le stoïcien du chrétien. Certes, le stoïcisme est une doctrine

généreuse entre toutes : elle seule pouvait former des hommes tels que Thraséas et Helvidius Priscus, un empereur comme Marc-Aurèle. Ni l'austérité, ni la pureté, ni la charité et la tendresse de cœur ne lui ont manqué. Mais « si elle a connu admirablement la grandeur de l'homme, elle en a ignoré la faiblesse ». En lui dictant ses devoirs, elle l'a encouragé dans la présomption qu'il était capable de les remplir sans le concours de Dieu. Pascal pense et parle en théologien; mais son sentiment est juste.

La destinée de l'homme, dans le système stoïcien, c'est de contribuer pour sa part, par sa bonne volonté, au développement harmonieux de l'univers pénétré de raison. L'esprit de cité si étroit et si tyrannique de l'ancienne Grèce a fait place à un cosmopolitisme moral. La cité s'est élargie au point que ses murs ont disparu. Il ne s'agit plus d'Athènes ou de Sparte, ni même de Rome : il s'agit de la ville de Jupiter dans laquelle tous les hommes sont frères et enfants du même Dieu. Toutefois, si dans cette cité nouvelle nous sommes tous citoyens et concitoyens, l'esprit antique, la conception première s'y trouve encore. C'est encore dans l'ensemble que doit être cherchée la fin des individus ; c'est

encore, suivant la définition d'Aristote, le citoyen qui existe en vue de la cité et non la cité en vue du citoyen. L'homme n'est pas compris comme une fin en soi. En d'autres termes, si le principe de la personnalité morale est présent dans chaque âme particulière, c'est par une participation à la raison universelle, qui est en dehors de cette personnalité, quoiqu'elle la pénètre. Le panthéisme stoïcien, il est vrai, permet de représenter cette participation comme naturelle, puisque, selon lui, l'âme n'est qu'une étincelle du feu divin. Aussi, malgré leur étude approfondie de la vie morale, les stoïciens n'ont pas été conduits à s'interroger anxieusement sur la notion de responsabilité. Ils ont pressenti les grands problèmes sans les soulever : leur panthéisme naturaliste jetait un pont par-dessus les abîmes. Par là ils sont autant dans l'esprit de l'antiquité qu'Aristote et Lucrèce ; par là ils demeurent bien loin de l'esprit chrétien.

Avec le christianisme, tout change. Dès que l'âme possède une valeur infinie par la dignité de sa nature, le salut ou la perdition d'une âme unique devient un objet plus important que le salut ou la destruction de tout un univers. Les proportions harmonieuses de la nature sont rom-

pues : quelque chose est apparu qui est incommensurable avec le reste et qui repousse toute solidarité, sauf la solidarité originelle du péché. Il ne suffit plus alors de comprendre l'harmonie du monde, et d'y participer avec une soumission fière comme un consentement. Il s'agit de plaire au vrai Dieu, et de mériter sa grâce par la qualité de la volonté ; il s'agit en même temps du tout de l'autre monde, au prix duquel celui-ci n'est rien.

M. Ernest Renan, dans les *Origines du christianisme*, a très bien montré comment l'opposition de l'esprit nouveau du christianisme aux idées morales de l'antiquité s'est traduite par les faits, à l'insu même des hommes qui étaient pleins de cet esprit. Le chrétien avait beau faire profession de loyalisme, ne se révolter jamais contre l'empereur, le servir même avec fidélité : il ne pouvait être tout ensemble bon chrétien et bon citoyen dans toutes les circonstances de la vie privée et publique. Il y avait dans sa conscience une obligation d'une nature extraordinaire, un devoir absolu devant lequel intérêts, famille, cité, empire, tout, s'il le fallait, disparaissait à la fois. Or jamais l'idée d'un tel conflit moral ne fût entrée dans l'esprit d'un philosophe ancien.

Ce devoir surhumain, déchirant les obligations les plus sacrées, rompant les liens formés par la nature même, lui eût paru la plus monstrueuse des chimères. Quand un gouverneur de province, un Pline le Jeune, par exemple, envoyait au supplice les chrétiens qui refusaient de sacrifier aux dieux, il croyait simplement se heurter à un esprit de désobéissance inouï, à une opiniâtreté inexplicable, coupable en tout cas, ou à un genre particulier de folie, dont il fallait arrêter la contagion. On lui eût dit qu'il violait la liberté de conscience, qu'il n'aurait pas pu comprendre ce reproche. Les anciens n'avaient pas l'idée d'une semblable liberté; ils ne concevaient pas que la forme des devoirs du citoyen pût rendre ces devoirs incompatibles avec l'obligation la plus haute, avec le devoir envers la conscience. Assimiler les persécutions des empereurs contre les chrétiens aux persécutions religieuses dont il y a eu tant d'exemples au moyen âge et depuis, c'est donc commettre un contresens historique. Ces dernières provenaient d'un zèle exagéré, ou de cette malheureuse idée, que la vérité a le droit de s'imposer, même par la force; la barbarie des temps n'y était pas non plus étrangère. Celles-là, au contraire, n'avaient un caractère religieux qu'aux yeux des persécutés.

Pour l'empereur et ses représentants, c'étaient de simples mesures de défense sociale; ainsi la loi poursuit aujourd'hui les sociétés secrètes qui menacent l'ordre de choses établi. Le christianisme, il est vrai, n'enseignait rien que d'irréprochable au point de vue politique et au point de vue social. Mais sa nouvelle conception des devoirs de l'homme était un principe de dissolution bien autrement dangereux.

Ainsi se traduisait, par une lutte dans le domaine des faits, la crise dans l'évolution de la conscience morale. La lutte prit fin par la victoire du christianisme; mais nous ne retrouverons plus désormais la sérénité des notions morales, que nous avions reconnue jusque dans le stoïcisme, et qui était une des marques caractéristiques du génie de l'antiquité. Pour la notion de responsabilité en particulier, les éléments qu'elle contient n'ont pas changé : il ne s'en est pas non plus introduit de nouveaux; elle repose toujours sur les idées de sanction, de justice, de mérite, de liberté et de personnalité. Mais ces idées mêmes, au lieu de demeurer simples comme pour les consciences antiques, sont grosses de périls et de difficultés. La théologie et la philosophie s'en préoccupent de plus en plus. A mesure que l'analyse la pénètre

davantage, l'incohérence de la notion vulgaire de responsabilité, la provenance diverse des éléments qu'elle renferme, et leur désaccord intime se font plus vivement sentir; enfin se pose le double problème de la double notion: comment légitimer moralement la responsabilité de fait? comment se représenter en fait la responsabilité morale?

Le dogme de la chute et de la rédemption, la doctrine de la prédestination et de la grâce amenaient la théologie, par une conséquence naturelle, à se demander comment il faut concevoir la responsabilité morale de l'homme. Peut-il être responsable du péché qui est dans sa nature? et comment cette nature est-elle originellement souillée du péché, quoique Dieu soit juste et bon? Les explications de la théologie ne relèvent pas de notre critique; nous n'avons pas à en juger la valeur. La théologie a sa méthode propre, conforme à la nature de son objet et de ses principes, aussi légitime par conséquent que la méthode des sciences humaines, quoiqu'elle en diffère du tout au tout, l'une ayant pour critérium l'évidence rationnelle, l'autre l'autorité des textes sacrés. Mais il n'en est pas moins intéressant de voir à quelles conclusions la théologie aboutit, sur la question qui nous occupe. Nous pouvons le demander, par

exemple, à une étude très consciencieuse, qui a paru récemment : *le Péché et la Rédemption d'après saint Paul*[1].

Une distinction importante est établie entre le péché comme acte et le péché comme état. Le premier se conçoit aisément : c'est la transgression consciente, volontaire et libre de la loi de Dieu. Mais comment expliquer le second? « Le péché, dit saint Paul, est entré dans le monde par un seul homme, et la mort par le péché, et c'est ainsi que la mort a passé sur tous les hommes, parce que tous ont péché[2]. » Terrible engrenage, qui entraîne impitoyablement avec le premier pécheur toute sa descendance. « L'apôtre, dit » encore M. Mennegoz[3], n'est pas individualiste ; » il voit même dans l'humanité plus qu'une grande » communauté dont tous les membres, exerçant » une influence réciproque les uns sur les autres, » sont pour ce motif solidaires... Tous les indi- » vidus viennent se fondre en une seule personne : » l'homme. Aussi Paul affectionne-t-il le terme » ἄνθρωπος au singulier. L'individu disparaît, l'es-

1. *Le Péché et la Rédemption d'après saint Paul*, par M. Eugène Mennegoz. Paris, Fischbacher.
2. Page 31.
3. Pages 60, 62.

» pèce apparaît dans son unité, incarnée dans » son premier représentant, dont elle n'est que » le prolongement. De là les expressions « en » Adam », « en Christ »...

» Nous voilà donc en présence non d'une foule » d'individus isolés, libres, indépendants, mais en » présence d'Adam et du prolongement de son » moi dans l'humanité, en présence de l'homme » conçu comme une seule personne. Les individus » sont comme les membres de cet homme gigan- » tesque, de cet homme-humanité; ils partagent » la faute et la punition, de même que, lors de » l'exécution d'un criminel, tous les membres pé- » rissent avec la tête. »

Quelle hardiesse dans ce monisme anthropologique, et quelle lumière jetée sur le problème de la personnalité humaine dans son rapport avec la solidarité héréditaire!

Mais ce qui devient difficile à concevoir maintenant, c'est la liberté morale de l'individu. Pour faire le bien, pour obéir à la volonté de Dieu, cette liberté lui est nécessaire. Il dépend de l'homme, selon saint Paul, de ne pas persister dans le péché. Comment cela? Écoutons encore M. Mennegoz[1] : « Dans l'individu concret, deux moi se

1. Page 68.

trouvent toujours en présence : un moi charnel asservi au péché, à cause de son lien naturel avec Adam, et un moi spirituel, né sous l'action du Saint-Esprit, et ayant la volonté et la faculté de faire le bien. Ces deux facteurs sont mystérieusement combinés dans l'unité de la conscience personnelle, et donnent à l'individu la mesure de liberté qui détermine la mesure de sa responsabilité devant Dieu... Ainsi se concilient dans l'individu concret l'asservissement au péché et la liberté morale. »

Combinaison mystérieuse de deux facteurs dans l'unité de la conscience personnelle ! Quelle notion positive de la responsabilité morale peut subsister sur ce fondement? N'est-il pas extraordinaire comme la pensée religieuse se rencontre ici avec la réflexion philosophique, pour convaincre l'homme de son impuissance à se comprendre lui-même?

Nous avons entendu la doctrine paulinienne du péché expliquée par un docteur protestant; en écoutant la doctrine augustinienne de la grâce, expliquée par un docteur catholique, nous serions arrivés à une conclusion semblable. La discussion peut être vive entre théologiens sur la part plus ou moins grande qu'il faut faire aux deux facteurs

dont nous avons parlé. Mais tous admettent cette combinaison mystérieuse qui rend, sinon inintelligible, au moins singulièrement difficile à concevoir, la responsabilité morale de l'homme.

Ainsi d'une part la réflexion religieuse tendait à mettre en relief ce qu'il y a d'incompréhensible pour nous dans la notion de responsabilité. La réflexion philosophique, d'autre part, accomplissait un travail analogue. Non seulement elle définit d'une façon de plus en plus précise la responsabilité légale; elle élimine aussi insensiblement le libre arbitre du domaine de la réalité intelligible pour nous. Le postulat de toute science positive, le déterminisme universel des phénomènes, semble prendre une valeur incontestée, à mesure que les progrès de la science positive elle-même dépassent tout ce que l'on aurait pu attendre. Mais si le libre arbitre est une illusion, que devient notre notion de responsabilité? Stuart Mill et tous ceux à qui il a montré le chemin peuvent bien s'évertuer à conserver le mot en supprimant la chose. J'admets qu'il subsiste une responsabilité de fait, et qu'il y ait encore place pour des lois et des punitions. Mais c'en est fait de la personne morale, dès qu'elle ne possède plus, avec sa liberté et sa responsabilité morales, une valeur absolue, in-

commensurable, qui la constitue, suivant le mot de Kant, fin en soi. Tout s'explique peut-être mieux dans le monde; mais le monde lui-même, pris dans son ensemble, ne s'explique plus, car sa raison d'être a disparu. La porte est ouverte au pessimisme. Ce n'est pas une simple coïncidence que le développement simultané du pessimisme moral et du positivisme scientifique.

Il est temps d'arrêter cette esquisse nécessairement imparfaite. Une histoire véritable de la notion de responsabilité serait au-dessus de nos forces, et n'est pas de notre sujet. Nous n'avions qu'à examiner si l'évolution historique de la notion de responsabilité, considérée dans ses traits principaux, confirmait notre analyse. Celle-ci se trouve en effet vérifiée dans les deux points essentiels qu'elle a eu pour objet d'établir.

1° La notion actuelle de responsabilité contient des éléments de provenance différente et réfractaires à une parfaite combinaison, quoiqu'ils subsistent mélangés depuis un fort long temps. Ne voyons-nous pas vivace encore l'antique association des idées de souffrance et de châtiment? L'homme que le malheur frappe se croit puni. La religion même lui enseigne à prendre sa misère comme une salutaire épreuve qui le délivrera de ses

fautes. Mais il proteste, au fond de sa conscience, contre toute responsabilité qui n'impliquerait pas une liberté morale véritable. Il croit qu'une punition, pour être juste, doit être méritée. Tantôt la responsabilité lui paraît consister dans un rapport des actes à leurs conséquences, tantôt dans un rapport intime de la volonté à ses déterminations. Il sent bien confusément que le premier est une relation de fait, et l'autre une relation d'une tout autre nature; mais il croit aussi, sans plus de réflexion, que celle-là trouve son fondement dans celle-ci. La notion demeure ainsi complexe, comme elle l'a toujours été; elle est devenue, en outre, flottante et incertaine.

2° En effet, peu à peu, sous l'action des causes multiples qui dirigent la lente évolution des idées morales, le conflit a commencé entre les éléments hétérogènes qui sont contenus dans la notion, et ce conflit, insensible d'abord, est près aujourd'hui de devenir aigu. Aujourd'hui la notion de responsabilité légale veut rejeter tout élément subjectif et purement moral. La notion de responsabilité morale s'abîme dans le mystère, et repousse toute représentation positive. Le divorce est déclaré. La philosophie doit-elle s'y résoudre, ou existe-t-il quelque moyen de prévenir une rupture définitive,

dont l'esprit le plus hardi s'effraye, à moins qu'il ne soit hardi que pour être borné? Retourner simplement à l'ancienne notion de responsabilité serait la solution la plus facile; mais elle est inacceptable. Si cette notion s'est peu à peu décomposée d'elle-même, alors que l'incompatibilité de ses éléments n'était pas exposée au grand jour, ne serait-ce pas à tout le moins une hypocrisie de l'esprit, que de prétendre la reconstituer dans son incohérence? Il n'est plus possible de confondre ce qui veut être séparé, de mélanger ce qui est réfractaire à la combinaison. L'antique et vague notion de responsabilité est bien morte. La tâche du philosophe n'est pas de la galvaniser, mais de chercher ce qui peut entrer à sa place dans la vivante conscience de l'humanité.

CHAPITRE V

DÉDOUBLEMENT DE LA NOTION DE RESPONSABILITÉ

L'analyse de la notion de responsabilité s'est trouvée à la fois éclairée et confirmée dans ses résultats par l'étude de l'histoire. Les éléments que la notion renferme ne sont pas seulement hétérogènes, les uns subjectifs, les autres objectifs. Ils sont aussi d'époque et de provenance différentes, et on ne s'étonnera pas qu'ils soient restés si longtemps unis et comme confondus dans une notion unique, si l'on réfléchit que nos associations d'idées et par suite la plupart de nos conceptions dépendent bien plus de l'habitude que de la logique. Mais aujourd'hui un mouvement en sens contraire tend à se produire. Les divers éléments de la notion semblent se dissocier : elle s'obscurcit, et ce trouble peut amener des embarras dangereux pour la vie morale, peut-être même

pour la vie civile. Sans doute il ne faut pas s'exagérer le danger. Les principes d'action des hommes changent beaucoup moins que leurs idées, et le plus souvent ils ne se rendent même pas compte de ces principes. Nos doutes et nos perplexités spéculatives ne nous empêchent guère d'agir : l'action jaillit d'une source plus profonde, elle vient presque toujours d'un fond de croyances, de sentiments et d'habitudes qui échappent même à la conscience, et qui, bien mieux que nos conceptions raisonnées, sont l'expression de notre nature.

Mais si la décomposition de la notion de responsabilité ne crée pas un péril immédiat, au moins soulève-t-elle un grave problème : comment cette notion doit-elle se reconstituer? Que doivent devenir les éléments divers qui étaient confondus en elle? L'analyse, qui nous a fait connaître la cause du mal, nous en fournira-t-elle aussi le remède? La cause du mal, c'est l'hétérogénéité des éléments que renferme la notion, et qui ne permet point qu'ils coexistent en elle, une fois la réflexion éveillée et leur opposition reconnue. Mais qui empêche que tous ces éléments ne subsistent, séparés désormais et non plus unis ? Qui empêche que la notion de responsabilité ne se dédouble? Nous obtiendrions ainsi deux concepts distincts,

tous deux parfaitement clairs, ne renfermant plus ni l'un ni l'autre aucune contradiction intime, tous deux logiquement irréprochables. D'une part, la notion de responsabilité légale, de laquelle tout élément moral ou subjectif serait exclu ; — de l'autre, la notion de responsabilité morale, de laquelle serait pareillement exclu tout élément objectif. Comme la confusion de ces éléments hétérogènes était l'origine du mal, ainsi leur distinction dissiperait toute équivoque et rétablirait le calme de l'esprit. Et si nos idées, comme tout ce qui vit, se développent suivant la loi de l'évolution, la loi de cette évolution n'est-elle pas précisément la différenciation progressive des éléments d'abord confondus ?

Cette solution du problème est assurément séduisante : elle a d'abord le mérite d'être simple, claire et précise ; elle donne une entière satisfaction à l'analyse dont elle est la conséquence immédiate. L'imperfection principale de la notion commune de responsabilité se trouve corrigée, sans qu'aucun de ses éléments constitutifs soit sacrifié ; au contraire, chacun semble être mis à la place qui lui convient le mieux. Enfin cette solution n'est pas le fait d'un éclectisme qui, voulant concilier tout le monde, n'est accepté de personne : elle fait aux prétentions

rivales du droit positif et de la morale leur part légitime, et délimite soigneusement leur domaine propre. Mais peut-elle être admise sans plus ample examen, sans réserve ni restriction, sous la seule garantie de l'analyse qui a précédé?

Il ne s'agit pas ici de remettre en question les résultats de cette analyse, qui a décomposé la notion commune de responsabilité en ses éléments objectifs et subjectifs; il s'agit seulement de savoir quelle est la valeur de la synthèse que nous pouvons former d'après cette analyse. Celle-ci, comme toute analyse psychologique, est idéale, c'est-à-dire procède par abstraction : elle considère à part ce qui ne se trouve jamais séparé dans la réalité. D'un côté l'homme social, si l'on ose dire, de l'autre l'homme moral, sans rien qui les unisse : une règle, un mérite, une justice absolument différents pour chacun d'eux. Il y a là un danger signalé bien des fois, et dans lequel néanmoins on retombe presque toujours : prendre des abstractions pour des réalités, ou plus exactement, prétendre fonder une synthèse réelle sur une analyse idéale. C'est ce que nous ferions ici, si nous établissions d'abord comme fait la distinction radicale de l'idée de responsabilité objective et de l'idée de responsabilité subjective, distinction qui nous a servi de moyen

pour séparer abstraitement tous les éléments divers contenus dans l'idée de responsabilité. En d'autres termes, le simple passage de l'abstrait au concret n'est pas justifié : la synthèse a besoin d'une vérification autre que l'analyse sur laquelle elle se fonde, et dont elle est la répétition sous une forme différente. La simplicité même et la rigueur apparente de l'opération doivent provoquer notre défiance, et nous mettre sur nos gardes. Il est donc indispensable de toucher terre de nouveau, et de confronter nos abstractions avec la réalité, pour voir si elles ont besoin d'être corrigées ou complétées. La synthèse sommaire et double des éléments de la notion de responsabilité en deux notions distinctes est-elle pratiquement acceptable? Est-il possible de maintenir, autrement que par abstraction, une idée de responsabilité dépourvue de tout élément objectif et une autre dépourvue de tout élément subjectif : et, si la chose est possible, à quelles conditions? Voilà ce qui nous reste à examiner maintenant, non plus par l'analyse abstraite, mais par une sorte de vérification expérimentale sur la réalité concrète. Il faut voir si ce dédoublement est compatible avec les exigences de la conscience morale et de la vie civile.

I

La notion de responsabilité exclusivement objective, la notion de responsabilité légale, ne considère l'homme que comme membre de la société, comme une simple unité identique aux autres, et concourant avec elles à former le tout dont la loi pénale a pour objet d'assurer la sécurité. Elle ne le regarde que du dehors, ne tient compte de ses actions qu'en tant que les conséquences en sont matériellement appréciables. Elle refuse de s'occuper d'autre chose que du rapport tout externe des actions à leur auteur; elle néglige sa personnalité, dès qu'elle s'est assurée qu'il se trouve dans les conditions normales de santé intellectuelle et morale. En un mot, elle ne s'applique pas du tout à l'homme, personne morale, mais seulement à l'homme, unité sociale.

C'est là, sans aucun doute, une abstraction. En fait, a-t-on le droit de détacher ainsi les actes de la personne même dont ils proviennent, pour ne les regarder que du dehors et dans leurs conséquences? Les actes ne sont en réalité que la manifestation

dans le temps du caractère moral, de la personnalité même de chacun. En négligeant de parti pris la qualité morale des actions de l'homme, pour ne considérer que leurs conséquences sociales, la notion de responsabilité objective devient, il est vrai, plus rigoureuse et plus précise ; mais elle obtient ce résultat au prix d'une délimitation artificielle de son objet : elle sépare ce qui, dans la réalité, ne fait qu'un. Cette séparation peut-elle être admise?

Au point de vue social, la réponse n'est pas douteuse. Une des causes qui ont le plus contribué à jeter le trouble dans la notion commune de responsabilité, est précisément l'effort inconscient des législateurs pour dégager la responsabilité légale de tout élément subjectif. Il suffit, pour s'en convaincre, de jeter un regard sur l'histoire de la loi pénale. La loi cherche d'abord à venger le crime qui a été commis : obéissant au même sentiment, on pourrait dire au même instinct qui, aujourd'hui encore, pousse le peuple à se ruer sur les criminels pour les déchirer. Après qu'elle a renoncé à la vengeance, elle prétend encore exercer le ministère de la justice, et légitimer ses condamnations par le démérite de ceux qu'elle frappe. Enfin elle abandonne aussi ce rôle trop redou-

table. Elle ne se croit plus la mission de châtier ce qui est moralement mauvais, mais simplement la fonction de réprimer ce qui est socialement nuisible. Tel est le sens selon lequel se réforme peu à peu, d'un mouvement plus ou moins rapide, par une évolution plus ou moins consciente, la législation pénale de tous les pays civilisés. Le progrès est incontestable. Le juge n'aurait plus la tâche périlleuse de pénétrer dans les consciences. Le jour où la notion de responsabilité légale serait dégagée de tout élément moral, il ne devrait plus décider, au milieu de scrupules terribles, de ce que les accusés méritent. Chargé de faire respecter les lois qui protègent la sécurité publique, il n'a plus à se poser l'insoluble question de la responsabilité morale. Son pouvoir expire au seuil de la conscience : l'homme social seul est son justiciable.

Ainsi, par cette abstraction on évite un grand mal, puisque la société, contente d'être défendue, renonce à exercer une justice souvent aveugle, toujours incertaine et téméraire. En même temps on procure un grand bien, car la loi pénale, en devenant plus modeste dans ses prétentions, en prenant d'elle-même une idée plus exacte, devient aussi plus clémente et plus douce. Quelle dif-

férence entre les peines édictées pour les mêmes délits et les mêmes crimes, il y a deux siècles et aujourd'hui, chez presque tous les peuples de l'Europe! Une meilleure conception de la justice sociale, la notion objective de responsabilité qui perçait sous l'ancienne, n'ont certes pas été sans influence sur cette heureuse transformation; leur action à coup sûr a été bienfaisante.

Mais au point de vue moral, des restrictions sont nécessaires. La conquête d'avantages sociaux, si grands qu'ils soient, ne doit pas nous fermer les yeux à toute autre considération. On payerait trop cher ces avantages, si l'on ne se souvenait toujours que l'homme, tel qu'il est conçu au point de vue de la responsabilité légale, est une abstraction, dans laquelle disparaît ce qui fait l'essence de sa nature. A mesure que la notion d'une responsabilité purement objective se répand et se fixe dans les esprits, le caractère moral de la personne humaine doit aussi être mis en relief: plus que jamais il faut s'attacher au principe de Kant, qui exprime si bien le respect auquel elle a droit: «Traite toujours l'humanité, dans ta personne et dans celle d'autrui, comme une fin, et jamais comme un moyen.» L'homme, si l'on veut, n'est qu'une unité sociale, mais le rapport de cette unité au tout

n'est pas un simple rapport numérique. L'unité à elle seule contre-balance le tout. Elle porte en elle-même une valeur absolue, et par suite incommensurable. Par là se trouve naturellement limité le droit de la société sur l'individu. La loi pénale ne saurait par exemple le punir en vue d'intimider les autres, quand même de telles punitions seraient d'un intérêt social très évident. Ce serait faire de l'homme un instrument, le traiter comme un moyen, et non comme une fin. Il faut, ou qu'elle renonce à cette intimidation, ou qu'elle la produise indirectement, comme conséquence de peines d'ailleurs légitimes.

Si donc il est utile de considérer l'homme, par abstraction, comme une simple unité sociale, si l'on peut, grâce à cette abstraction, concevoir une notion de responsabilité légale d'où soit exclu tout élément subjectif, c'est à la condition expresse que la valeur absolue de la personne humaine ne soit jamais méconnue, et le respect qu'elle exige, jamais violé.

Cette condition n'est pas la seule. Il en est une autre d'une importance au moins égale. Si une notion de responsabilité légale purement objective se substituait à la notion commune de responsabilité, un pareil changement ne pourrait avoir

lieu sans retentir dans tout l'ensemble de nos idées morales. Les notions de mérite, de punition, de justice surtout devraient subir une transformation analogue. Autrement, le remède que nous proposons au trouble produit dans la conscience par la notion commune de responsabilité serait pire que le mal. D'une part, il ne nous suffit pas que les condamnations prononcées par les tribunaux soient utiles ou même nécessaires au point de vue social, nous voulons encore qu'elles soient justes ; de l'autre, la notion de responsabilité légale excluant tout élément subjectif, n'admet pas la considération du mérite, ni par conséquent celle de la justice. Il faut donc, ou renoncer à cette notion, ou bien que l'idée de justice se modifie assez profondément pour ne plus paraître un élément nécessaire de la répression légale par laquelle la société se défend.

Or il n'en est pas d'une idée semblable qui est impliquée dans notre vie morale et sociale, comme d'une notion conventionnelle que l'on adopte d'abord, et que l'on rejette ensuite après plus ample examen. Comme elle est l'âme d'un grand nombre de nos sentiments, et qu'elle tient par eux à nos fibres les plus secrètes, il nous serait impossible de la détacher de nous, quand même nous

croirions pouvoir le faire, quand même nous nous imaginerions l'avoir fait. Il n'y a que deux façons dont les idées de ce genre puissent se modifier : soit, dans une âme particulière, par un de ces coups de foudre que l'on appelle des conversions, et dont la vive lueur jette un jour nouveau pour elle sur les notions de droit, de devoir et de justice ; soit, pour la conscience générale d'une nation ou d'une société, par un changement continu dans les conditions de la vie sociale, et par une évolution correspondante des notions qui s'y rapportent.

Nous nous occupons ici seulement de cette évolution, qui ne saurait être que fort lente. Elle est nécessairement l'œuvre des siècles : tout effort pour la hâter risque d'être inutile, et même dangereux. Il n'est pas bon que les esprits se défassent trop vite de leurs anciennes croyances avant que de nouvelles se soient fortement établies par-dessous. Il vaudrait beaucoup mieux, par exemple, que l'ancienne notion de responsabilité subsistât, et qu'une notion plus exacte et plus rigoureuse, mais tout objective, ne prît point sa place, si la transformation devait s'accomplir brusquement, et aux dépens de l'idée de justice. S'il fallait que celle-ci disparût des relations purement légales de la société avec ses membres, sans se retrouver par ailleurs, plus haute

et plus puissante, en possession de sa légitime influence, ce ne serait plus un progrès, ce serait un affaiblissement de la conscience humaine. En quel sens est-il donc nécessaire que la notion de justice se modifie insensiblement, pour que la notion objective de responsabilité légale s'établisse sans protestation ni mutilation de la conscience ?

Il faut pour cela que l'idée de justice se sépare de celle de rétribution, de peine et de récompense : il faut que nous nous accoutumions à ne pas la faire dépendre de la considération du mérite. C'est exiger de nous un grand effort, car il s'agit de rompre une association que l'habitude a rendue presque indissoluble. La justice, pour la plupart des gens, signifie la loi pénale et les magistrats qui sont chargés de l'appliquer ; tant le premier et le plus important caractère de cette loi, à leurs yeux, ce n'est point de protéger la société : c'est d'être juste, c'est de punir le crime. La peine n'est pas considérée comme légitime parce que l'intérêt social la réclame, mais parce qu'il est bon que la faute reçoive son châtiment. Cela est si vrai, que la conscience publique est presque aussi froissée de voir un coupable impuni qu'un innocent condamné.

L'intérêt social lui-même a dû contribuer beau-

coup à cette association étroite des idées de justice et de rétribution sociale. Il a toujours fallu des peines, car ce sont les seules sanctions efficaces des lois. Encore la crainte seule de ces peines eût-elle été d'un faible secours, si la majesté de la justice ne s'y était attachée. L'action nuisible au point de vue social et condamnée par la loi, étant jugée en même temps coupable au point de vue moral, le châtiment en était regardé à la fois comme nécessaire, légal et mérité, c'est-à-dire juste. Il importait à la société qu'une action qui lui était nuisible fût aussi considérée comme une mauvaise action aux yeux de la conscience; ainsi se rapprochaient les idées de faute et de châtiment, de justice et de rétribution.

L'amour-propre aussi joue ici son rôle. Car, comment se fait-il que nous soyons capables le plus souvent de sympathie et de pitié pour les faiblesses et pour les défauts physiques des autres hommes, tandis que leurs faiblesses morales ou leurs fautes n'excitent presque jamais en nous qu'irritation et désir de les voir punis? Sans doute c'est que nous considérons leurs fautes comme volontaires; il y a plus cependant. La compassion pour la faiblesse physique de nos semblables nous coûte d'autant moins, que la comparaison tacite

avec notre propre état nous est secrètement agréable. En outre, nous n'avons point à souffrir, pour notre compte, de leurs douleurs; rien n'arrête notre penchant naturel à la sympathie. L'amour-propre s'y prête volontiers, et s'en sait encore gré à lui-même. S'agit-il, au contraire, des défauts moraux ou des fautes d'autrui, nous nous sentons aussitôt blessés par eux; c'est une sorte de prévision ou de précaution instinctive. Nous ne pouvons les regarder d'un œil, je ne dis pas favorable, mais seulement impartial et désintéressé; nous en éprouvons toujours, ne fût-ce que par avance, quelque ressentiment. Enfin, blâmer avec énergie les actions contraires à la loi et à la morale, en prononcer la condamnation, en approuver le châtiment au nom de la justice, c'est donner une preuve de son respect pour la loi qui ne déplaît pas à l'amour-propre, qui lui convient même mieux que toute autre. Peut-être aussi, dans la position de justicier, que la faute d'autrui nous permet de prendre, y a-t-il quelque chose qui chatouille notre vanité foncière.

Mais notre grande erreur, c'est de nous imaginer que nous pouvons être justes en jugeant, qu'il nous appartient de prononcer sur le mérite

véritable des hommes, et qu'il nous suffit pour cela d'un bon raisonnement fondé sur leurs actes que nous constatons, et leurs motifs que nous supposons. C'est une présomption si répandue et si habituelle, que nous sommes fort étonnés quand nous voyons qu'elle ne repose sur rien. Eh quoi! ce n'est pas à nous de prononcer des sentences définitives, de distribuer les peines et les récompenses selon la justice? N'est-ce pas un pouvoir que l'homme, que la société, au moins, a toujours possédé sans conteste et sans remords? Mais ce pouvoir, il faut l'exercer sans y penser, naïvement, si l'on ose dire; car, aussitôt que nous nous demandons s'il est légitime, il se suspend de lui-même. Le scrupule, une fois éveillé, paralyse toute notre facilité de décision, et nous demeurons surpris de la légèreté avec laquelle nous prononcions auparavant des arrêts. Songeons seulement avec quelle peine nous lisons dans notre propre conscience, et nous admirerons que nous ayons pu prétendre à déchiffrer celle d'autrui.

Là est le point faible de l'association, en apparence indissoluble, établie dans notre esprit entre les idées de justice et de rétribution. Ces idées se séparent au contraire, dès que nous voyons que l'appréciation exacte du mérite nous échappe.

Nous commençons alors à admettre que la répression légale des fautes qui intéressent la société s'accommode d'une notion de responsabilité dans laquelle n'entre aucun élément subjectif, pourvu que la valeur absolue de la personne morale soit respectée. Nous comprenons que la justice doit avoir une signification plus belle et plus haute. S'il nous est donné, à nous autres hommes, d'être justes, ce n'est pas en nous arrogeant le ministère de la justice absolue, qui, comme tout absolu, est pour nous un mystère : ce doit être de quelque autre manière, que nous pourrons trouver, si nous cherchons avec une bonne discipline de l'esprit, et surtout avec une bonne discipline du cœur.

Justice ne signifie plus expiation, châtiment, rétribution au point de vue social : le mot n'a-t-il plus de sens? Au contraire, il signifie maintenant pitié, sympathie, amour. *Justitia est caritas sapientis.* Voilà la transformation de l'idée de justice qui est nécessaire. Elle serait accomplie le jour où la belle maxime de Leibniz serait devenue une vérité banale, où tous les esprits en seraient tellement pénétrés, qu'elle n'aurait plus besoin même d'être exprimée. Chacun des hommes serait assez juste et assez sage pour aimer ses semblables,

pour les aider, pour compatir à leurs maux, même quand il les jugerait méchants et vicieux. Chacun saurait surveiller, avec une attention sincère, les prétentions de son moi, qui, si l'on n'y prend garde, se fait naïvement le centre du monde, et veut tout rapporter à ses inclinations, à ses désirs, à son humeur; chacun comprendrait combien cette tyrannie est désagréable et contraire à la justice. Celle-ci demande, au contraire, que nous nous intéressions à tant d'autres qui, comme nous, vivent, luttent, souffrent et meurent, que nous leur donnions l'aide dont nous avons besoin nous-mêmes, et que nous soyons véritablement hommes par notre sympathie avec l'humanité entière. Pour l'animal, borné par ses instincts, dominé par le besoin impérieux, il n'est guère de justice possible; l'égoïsme est presque une nécessité. L'homme, grâce à sa raison, peut s'élever plus haut : non pas en essayant de traiter chacun selon son mérite réel, comme s'il savait résoudre les problèmes de la prédestination et du libre arbitre; mais il atteint cependant à la justice, quand il s'affranchit de l'égoïsme, et que l'amour-propre cède la place à la charité.

La justice une fois conçue de la sorte, on n'aurait plus à se demander avec angoisse si la peine

infligée à l'auteur d'un crime est juste ou injuste. Si la loi ne traite pas l'homme « comme un moyen, mais bien comme une fin » ; si la peine édictée ne dépasse pas les limites que la nécessité de la défense sociale doit fixer; enfin si l'auteur du crime ne présente pas les conditions particulières qui annulent la responsabilité légale, la peine sera légitimement appliquée, sans que cette fois la conscience proteste. Le sentiment de la justice ne sera pas blessé : trop heureux de n'avoir pas à résoudre la redoutable énigme du mérite.

II

Dans ces conditions, non seulement une notion de responsabilité légale dégagée de tout élément subjectif serait acceptable, mais il faudrait souhaiter qu'elle s'établît peu à peu dans les esprits, car elle ne tarderait pas à déterminer d'importants progrès, à la fois moraux et sociaux.

Tout d'abord, la loi pénale n'ayant plus pour objet de punir le mal, et ne se proposant plus en aucune manière d'en faire justice, mais uniquement de réprimer les actions que la société a cru nécessaire de condamner, la législation se modi-

fierait résolument en ce sens. Sans doute, nous l'avons vu, c'est de ce côté qu'elle marche; mais elle garde encore beaucoup de ses anciennes prétentions, et elle les maintient avec obstination sur un point, alors qu'elle les a abandonnées sur un autre. Rien ne change avec plus de lenteur que les traditions judiciaires, surtout en matière criminelle. Plus soucieuses de respecter le passé que de satisfaire la logique, elles ne renonceraient pas aisément d'elles-mêmes à leurs anciens principes.

D'après la notion de responsabilité objective, l'esprit de la pénalité serait tout différent. Tant qu'elle est établie au nom de la justice, quelle que soit la douceur des mœurs, la loi ne peut s'empêcher de chercher une certaine proportion entre la gravité de la peine et la malice du crime auquel elle l'applique. Elle prend ainsi, malgré qu'elle en ait, un caractère moral en même temps qu'un caractère social. Elle ne se contente pas d'être légitime parce qu'elle est nécessaire; elle a l'ambition d'être juste, et nous savons combien cette ambition même est injuste, et à quelles injustes conséquences elle conduit. Au contraire, si elle est instituée expressément au nom de l'intérêt social seul, bornée d'un côté par le respect dû à la personne humaine, elle l'est de l'autre par la né-

cessité de la défense sociale. Rien ne l'autorise à dépasser ce que cette défense exige, ni l'odieux du crime, ni la méchanceté du coupable, ni la pitié pour ceux qui ont été ses victimes.

Cette théorie peut paraître dangereuse au point de vue social même : ne faut-il pas, pour le bon exemple, que le vice soit puni parce que c'est le vice, ne faudrait-il pas aussi, s'il était possible, que la vertu fût récompensée parce que c'est la vertu? Nous retombons toujours dans la même illusion. Qui osera juger du véritable mérite et du véritable démérite de l'homme? Et aujourd'hui même, la loi ne veut-elle pas ignorer les crimes moraux, souvent les plus détestables de tous? Si donc la loi pénale se restreint systématiquement à ce que la nécessité de la défense sociale réclame, qu'elle soit conséquente avec elle-même : qu'elle s'abstienne de vouloir jamais punir, même quand une occasion plus facile s'offrirait d'exercer la justice : car, encore une fois, elle ne serait jamais assez certaine que cette justice est juste.

Ce n'est pas tout : si nous étions bien persuadés que les hommes frappés par la loi pénale sont condamnés, non pas au nom de la justice, mais au nom de la nécessité sociale; non parce qu'ils le méritent, mais parce qu'ils sont légalement res-

ponsables, nous éprouverions sans doute à leur égard d'autres sentiments. Aussi longtemps que la voix du juge qui prononce l'arrêt est pour nous l'organe de la justice même, nous aussi nous attribuons à la personne du criminel toute la responsabilité réelle et effective de sa faute. Nous ne cherchons point dans quelle mesure, incalculable pour nous, le démérite vrai doit lui en être imputé; ni s'il lui était possible de ne pas rouler dans le précipice où le poussaient toute sa vie passée et la force accumulée des habitudes vicieuses, peut-être même son tempérament et une fatalité héréditaire. Toute l'horreur du crime rejaillit sur lui, comme s'il en était l'auteur expressément volontaire; il ne nous inspire que colère, dégoût ou mépris, suivant le cas. Mais, quand la loi pénale avouera hautement ne frapper qu'au nom de la nécessité sociale, quand elle ne dissimulera plus son impuissance à apprécier le mérite de l'homme, nous aussi de notre côté nous cesserons de nous ériger en justiciers, et, gardant toute notre horreur pour le crime, nous témoignerons au coupable des sentiments plus humains et plus convenables à notre faiblesse naturelle. Que l'on se défasse de tout égoïsme individuel ou social (car l'égoïsme est au fond de toute injustice), qu'on

se défende du sentiment de crainte, et aussi du désir de vengeance que provoque à coup sûr toute action criminelle et violente, qu'on laisse enfin la loi remplir avec exactitude son office de protection contre de tels attentats : quels sentiments la justice nous laissera-t-elle alors envers ceux qui les ont commis? Ne sera-ce pas une pitié inquiète, une compassion douloureuse pour des hommes si éloignés de l'humanité? Car il y a une vérité profonde dans la pensée platonicienne, que le vice est l'ignorance du bien, et le vice volontaire, la pire des ignorances. Nous plaignons ceux de nos semblables que la nature a traités en marâtre, et qu'elle a exposés au monde, faibles de corps, presque sans défense, comme de premières victimes toutes prêtes dans le grand combat pour la vie. Mais ceux-là ne sont-ils pas plus disgraciés encore, à qui manque, avec le sens impérieux du bien et du mal, avec le respect de la loi, le caractère le plus noble de l'humanité ?

Non qu'il faille tomber dans le paradoxe, très en faveur aujourd'hui, qui confond de prime abord le crime et la folie, et réclame pour tous les deux, sans hésiter, le même privilège d'irresponsabilité. Au contraire, la notion de responsabilité légale, devenue exclusivement objective, rend une sem-

blable confusion impossible. Tant que la notion de responsabilité impliquait un élément moral, en soulevant la question du mérite, l'irresponsabilité des criminels ordinaires pouvait à la rigueur être plaidée. Il était souvent possible de soutenir, par des arguments spécieux, qu'ils n'étaient pas libres d'agir autrement, et que la faute véritable de leur action ne devait pas leur être imputée. Mais avec la notion objective de responsabilité légale, la loi n'exige plus qu'une chose pour s'appliquer : c'est que l'auteur de l'action coupable présente les conditions normales de l'humanité; qu'il soit capable de comprendre ses actes et d'en prévoir les conséquences. Le criminel le peut, l'aliéné ne le peut pas. Loin donc qu'une égale irresponsabilité doive couvrir le crime et la folie, une conclusion très nette s'impose : aux yeux de la loi, le criminel sain d'esprit est toujours responsable, l'aliéné jamais. Nous verrons tout à l'heure dans quelle mesure cette formule trop absolue doit être atténuée.

Si la loi pénale refuse avec raison d'assimiler le crime à la folie, et d'énerver ainsi toute répression sociale, la justice plus haute et plus humaine qui est en même temps charité ne peut s'empêcher de les réunir dans un même sentiment de doulou-

reuse pitié. La folie est un malheur, et, comme on l'a fait observer avec justesse [1], c'est un malheur répugnant. Une répulsion instinctive nous éloigne de ceux qui en sont frappés; une réflexion compatissante nous ramène à eux pour les plaindre et pour les soigner, car ce sont des hommes encore, ou ils peuvent le redevenir. Le crime aussi est un malheur, et un malheur plus répugnant encore, parce qu'il est volontaire. Il ne soulève pas seulement la répulsion, il provoque le mépris, l'indignation et la colère. Il contraint la société à prendre des mesures de rigueur contre ceux qui le commettent, et qui, sachant ce qu'ils font, sont responsables envers elle, quelle que puisse être leur condition aux yeux de la justice absolue. Le jour viendra peut-être où l'humanité éprouvera, à l'égard de ses criminels, des sentiments analogues à ceux que lui inspirent aujourd'hui ses idiots et ses aliénés. Tout en laissant la loi pénale accomplir son œuvre nécessaire, on ne verra dans l'homme qu'elle atteint qu'un malheureux et un déshérité; et, s'il est possible de réveiller en lui une étincelle de la conscience éteinte, ce n'est ni le châtiment ni la honte, c'est

1. Prosper Mérimée.

quelque marque de sympathie, de charité, de sublime justice qui la fera jaillir.

III

Examinons à son tour l'idée d'une responsabilité purement subjective, de laquelle tout élément objectif serait exclu. Une semblable notion serait-elle acceptable, et à quelles conditions?

Rappelons-nous d'abord le résultat de l'analyse. Partie de la notion commune de responsabilité morale, que chacun croit trouver dans sa conscience, elle a fait peu à peu le vide dans cette notion. Un à un, les éléments constitutifs en ont été éliminés, comme objectifs et empiriques, et la notion est demeurée sans contenu. Prétendre à une notion positive de la responsabilité morale, ce serait vouloir pénétrer dans le monde de l'absolu, qui, de sa nature, ou plutôt en vertu de notre propre nature, nous est inaccessible : c'est soulever les redoutables problèmes du libre arbitre, de la prédestination, du péché et de la grâce, sans avoir aucun moyen de les résoudre. Si

forte que soit l'illusion contraire de la conscience, l'homme ne peut avoir aucune idée de son mérite véritable, ni, par conséquent, de sa responsabilité morale. Lorsque l'on s'en tient à cette analyse, il n'y a pas lieu de chercher si l'on peut admettre une notion de responsabilité morale pure, puisqu'on n'en peut pas même concevoir.

Mais ici encore nous nous trouvons en présence d'une abstraction qui a besoin d'être corrigée et complétée. L'homme qui existe réellement, du moins quant à notre connaissance, n'est pas le noumène dont l'essence, dont la relation à la loi morale, hors du temps, est pour nous inconcevable; c'est la personne qui se connaît elle-même dans le temps, et à qui sa conscience parle par la voix impérative du devoir. Peut-on, sans autre forme de procès, considérer la notion vide de responsabilité morale pure comme valable pour cette personne dont la réalité, bien que relative, nous est attestée par la conscience? Évidemment non. Au contraire, précisément parce que cette réalité est relative, nous aurions tort de nous placer au point de vue de l'absolu pour déterminer comment il faut concevoir la responsabilité de l'homme; car nous ne saurions trouver, à ce point de vue, une notion qui ait un contenu

positif, et la nécessité de l'action veut que responsabilité morale signifie quelque chose pour l'homme, puisqu'il est soumis à la loi du devoir.

C'est faute d'avoir reconnu, ou plutôt d'avoir accepté cette condition particulière de l'homme, que souvent bien des mystiques sont tombés dans leurs erreurs. Triomphant des faiblesses irrémédiables de la raison, ils ne veulent plus rien accepter d'elle, et méprisent ses ordres comme ils rejettent sa science.

Il est vrai que la raison est très vite « invinciblement froissée de ses propres armes » quand on la met en présence de l'absolu. Il est facile de la confondre, de l'humilier, de lui arracher l'aveu de sa faiblesse et de son impuissance. Elle n'a pu encore donner une solution satisfaisante aux grands problèmes de notre destinée; elle n'a pu rendre compte ni de notre origine ni de notre fin, ni de tout cet univers où nous vivons, et dont le but nous échappe, depuis que nous ne croyons plus naïvement qu'il a été fait exprès pour nous. Ce qu'elle n'a pu jusqu'ici, il n'est pas vraisemblable qu'elle le puisse jamais. La hardiesse irréfléchie qui tente l'impossible est le fait de l'ignorance, car elle ne se doute pas de sa témérité; mais, plus

la raison se connaît elle-même, plus elle prend conscience de ses limites, mieux elle comprend que la nature même de certaines questions les lui rend inaccessibles.

Les mystiques ont donc facilement gain de cause sur ce point, mais ils ne voient pas que la raison, si elle n'a pas la valeur absolue qu'ils lui refusent, a cependant une valeur humaine qui vaut bien qu'on en tienne compte. Pascal est le maître de tous ces esprits, qui ont cru nécessaire de réduire à rien la raison parce qu'elle ne pouvait atteindre à tout, et de l'humilier sans retour, pour qu'elle n'osât plus prétendre trop haut. Comme ils désespèrent qu'elle les satisfasse entièrement, ils veulent se passer d'elle tout à fait. Aussi, le scepticisme des mystiques n'est-il jamais qu'une sorte de doute méthodique, qui conduit infailliblement à la certitude supérieure de la foi; et si ce combat de la raison contre elle-même nous émeut, c'est par le spectacle des angoisses intérieures d'une grande âme. Autrement nous nous disons que, si la raison ne donne l'explication dernière de rien, il ne s'ensuit pas que l'on doive être sceptique à la manière de Pyrrhon. Si le monde de l'absolu lui est fermé, elle reconnaît son domaine propre dans le monde donné par

l'expérience. Le même animal qui périt dans le vide, vit très bien à l'air libre.

Ces réflexions s'appliquent à la difficulté qui se présente ici au sujet de la notion de responsabilité morale. Quand on se place au point de vue de l'absolu, la notion s'évanouit. La responsabilité s'en va rejoindre le libre arbitre, hors des limites de l'expérience possible, dans le monde mystérieux des choses en soi. Peut-on s'en tenir là, et, avec la pieuse exaltation des mystiques, renoncer à toute idée de responsabilité morale pour s'abîmer dans la méditation, nécessairement stérile, du mystère de la grâce et de la prédestination? Peut-être en se plaçant, avec plus de modestie, au point de vue de la réalité empirique, en s'en tenant à l'homme tel qu'il se connaît lui-même dans la conscience, pourrait-on former une notion de responsabilité morale, relative aussi sans doute, mais non sans valeur. Elle aurait le double avantage de donner à l'esprit une satisfaction légitime, et de prémunir la conscience contre les plus dangereux sophismes.

Tout d'abord, il n'y a pas de position stable, il n'y a pas d'assiette solide pour l'esprit en présence d'une notion vide de tout contenu, à moins qu'il ne soit persuadé que sa propre nature lui interdit

à la fois de renoncer à cette notion et de la concevoir positivement. A défaut de cette humilité intellectuelle, que peu de gens peuvent comprendre et moins encore pratiquer, qu'arrivera-t-il? L'esprit préoccupé d'un objet, même insaisissable, veut saisir quelque chose, bon gré mal gré, et la notion vide de responsabilité morale se transforme en une notion positive d'irresponsabilité. Le danger est grand et la pente bien glissante. Quand l'esprit s'attache à l'idée que notre véritable mérite nous est absolument inconnu, que nous ne pouvons jamais rien savoir de notre véritable responsabilité, il est tout près de croire que nos actions sont indifférentes au point de vue de la justice suprême et ne peuvent rien changer à ses immuables décrets. On touche, en un mot, au quiétisme, qui, considéré de cette manière, pourrait se définir le sophisme paresseux appliqué à la morale.

Les erreurs de conduite viennent s'ajouter aux défaillances de la pensée : car dans la notion d'irresponsabilité qui se substitue au vide de la notion de responsabilité morale pure, tous les éléments objectifs, empiriques, les idées positives de mérite, de jugement, de sanction, si elles ne reparaissent pas d'une façon expresse, sont au moins sous-entendues. L'esprit retombe ainsi au

point d'où il était parti, plus bas encore quelquefois : on dirait alors que, dans son effort pour atteindre le divin, il a perdu le sens de l'humain. Qu'on se rappelle les étranges doctrines de certains quiétistes, et l'effroi mêlé de répulsion qu'elles ont toujours inspiré aux consciences saines et sûres d'elles-mêmes.

Ce n'est donc pas seulement la raison qui proteste en nous contre la méconnaissance de ses droits. La conscience répugne à ce que la notion de responsabilité morale soit vide; elle voit là une atteinte portée au sentiment de l'obligation, à l'autorité du devoir. En effet, comment admettre en même temps que nous sommes tenus de respecter la loi morale, et que nous n'avons aucune idée d'une responsabilité subjective à l'égard de la loi? N'est-ce pas, au contraire, le sentiment d'une semblable responsabilité qui constitue précisément la personnalité morale? La loi exige que la volonté soit bonne; elle implique donc qu'il dépend de cette volonté d'être bonne ou mauvaise, elle lui attribue ainsi une véritable responsabilité morale. La délicatesse d'une conscience pourrait même se mesurer à la vivacité de ce sentiment de responsabilité, et nous avons grand'peine à ne pas condamner sévèrement ceux qui

ont réussi à l'étouffer : nous voyons là cet aveuglement, conséquence du péché, dont parlait Bourdaloue.

Faut-il donc considérer comme incomplets ou inexacts les résultats de notre analyse? Non, car le point de vue auquel nous sommes placés maintenant est tout différent du premier. Nous ne cherchons plus à savoir, théoriquement, ce que pourrait être le mérite absolu de l'homme : nous nous demandons si l'obligation morale n'implique pas une responsabilité morale pratique. Et si on l'admet, comme cela paraît nécessaire, le domaine de la connaissance proprement dite ne se trouvera pas agrandi par là. Kant a très bien mis ce point en lumière. Le sentiment de l'obligation, la vue de la loi morale même, quel que soit son caractère *a priori* et inconditionnel, ne nous font point sortir du monde de l'expérience possible pour notre esprit. La loi morale nous commande par sa forme seule, non par sa matière. Aussi le devoir ne nous explique pas notre destinée; il donne un sens à la vie, mais il est muet sur l'au delà. Grâce à lui, nous savons comment il faut agir et comment nous orienter dans la pratique. Tandis que l'instinct dirige l'animal d'une façon presque mécanique, la fonction de l'homme, incompara-

blement plus noble, est de régler lui-même son activité sur la loi morale. Mais le domaine inaccessible à sa raison ne lui est pas ouvert par la direction donnée à sa volonté. Il faut bien l'avouer, même avec le devoir, le mystère de la destinée humaine reste impénétrable. La loi morale ne nous donne clairement que ses ordres. Ceux qui ont vu là un marché de dupes n'ont peut-être pas tort, à leur point de vue tout au moins. Il est certain que les garanties manquent. Mais il est certain aussi que ce manque n'est senti que par les hommes de peu de foi. Et ces garanties, ces éclaircissements, ces solutions que l'on réclame, les retrouvera-t-on ailleurs? Ne peut-on se contenter d'être « le soldat de la moralité », d'obéir à sa consigne, et trouver la paix dans l'accomplissement d'un devoir même inexpliqué?

Ainsi, sans que l'idée d'une responsabilité positive à l'égard de la loi morale ajoute rien au contenu de la notion de responsabilité morale pure, cette dernière, qui est vide, ne saurait être acceptée sans l'autre, qui est nécessaire au point de vue de l'action. Nous ignorons toujours à quel point et de quelle manière nous sommes responsables de notre nature, mais nous savons qu'à

notre activité, telle qu'elle se connaît dans la conscience, s'impose une loi à laquelle nous devons notre respect; et l'obligation où nous sommes d'obéir à cette loi, nous crée une responsabilité en quelque sorte pratique. Il n'y a point de contradiction à admettre ces deux notions ensemble, car elles ne s'appliquent pas en réalité au même objet. Celle qui est vide pour nous s'applique à l'essence absolue de l'homme, qui nous est cachée : celle qui est positive et pratique s'applique à l'homme donné dans l'expérience, sans rien préjuger de l'essence absolue. On ne saurait même admettre uniquement aucune des deux, à l'exclusion de l'autre.

En effet, en acceptant la seconde à côté de la première, on ne compromet pas les résultats de l'analyse, et on échappe au danger du mysticisme et du quiétisme. Une place digne de lui est faite à l'effort moral, et, par là, à la personnalité humaine qu'il fonde. La tentation est trop forte, quand on se place au point de vue de l'infini, de laisser tout l'homme s'abîmer en lui : responsabilité, liberté, individualité même, tout s'évanouit, les notions du bien et du mal pâlissent, et le sentiment du devoir se perd dans la contemplation. Si l'on s'attache, au contraire, à ce sentiment, on

y trouve une sauvegarde. L'obligation morale donne à la personne humaine une raison d'être, en lui demandant un effort qui, quelquefois, lui coûte : elle fournit à l'homme une raison, et une raison impérieuse, de croire à sa causalité propre, à son individualité distincte, au moins comme sujet de la moralité. Et il n'est pas besoin, pour accomplir cet effort, d'avoir résolu au préalable toutes les difficultés théoriques touchant le libre arbitre et la responsabilité. Il suffit que la loi commande et que nous nous sentions capables de lui obéir. C'est un fait d'expérience que l'homme peut se corriger de mauvaises habitudes en prenant soin d'en contracter de meilleures; qu'il peut se corriger d'un vice en évitant les occasions de le satisfaire : en un mot, qu'il peut avoir sur lui-même toute l'action qu'un maître intelligent exerce sur l'âme d'un enfant; et l'on sait jusqu'où cette action peut s'étendre. Tous ces faits d'expérience se concilient aussi bien avec la théorie déterministe qu'avec celle du libre arbitre, et, d'ailleurs, peu importe ici: c'est assez que ce soient des faits, pour que le sophisme paresseux soit rejeté, pour que la place soit laissée libre à l'effort moral.

La réalité de cet effort entraîne nécessairement

la réalité du progrès moral, à mesure que la loi est mieux respectée, et aussi de la chute morale, lorsque le sentiment de l'obligation s'affaiblit et n'est plus écouté. On peut leur donner les noms de mérite et de démérite, pourvu qu'on n'abuse point des termes, et que jamais on ne confonde ce progrès et cette chute, qui ont lieu dans un moment particulier du temps, sous des conditions déterminées, avec la réalité du mérite ou du démérite qui nous est inconnue. Cela posé, ces notions sont d'une grande importance pratique. Elles se présentent toujours dans notre conscience accompagnées de sentiments extrêmement vifs et puissants, qui peuvent avoir sur notre conduite la plus heureuse influence. Il est bon que le coupable se repente : il est bon que le criminel soit déchiré de remords; il est meilleur encore qu'ils éprouvent le besoin d'une expiation. La réalité de leur repentir et de leur remords est du même ordre que la réalité de leur faute. Toutes deux appartiennent au monde de l'expérience humaine, et ce monde précisément n'a de sens que si la loi morale y impose à l'homme une responsabilité pratique.

Mais, s'il en est ainsi, la notion de responsabilité morale ne se rapproche-t-elle pas singuliè-

rement de la notion de responsabilité objective : avions-nous le droit de les séparer d'une manière si radicale? Ne retrouvons-nous pas là les idées de sanction, de justice et de mérite? Il est vrai : les différences cependant sont encore grandes et importantes. La notion de responsabilité légale ne considère l'homme que du dehors; elle ne s'inquiète de ses actions qu'au point de vue de leurs suites et non au point de vue de leurs motifs. Elle en regarde les conséquences sociales, non la valeur morale qui lui est indifférente : elle veut s'appliquer à tous d'une manière égale, et essaye de réduire à la règle les exceptions mêmes. Tout autre nous apparaît la notion de responsabilité morale qui naît de la conscience. Elle ne considère l'homme que du dedans, puisqu'il porte en lui-même la loi, le juge et le justiciable. Sans regarder si les conséquences des actions sont plus ou moins utiles, plus ou moins avantageuses à leur auteur ou à la société, elle en examinera seulement les motifs, pour voir si le respect dû à la loi morale a été observé. Chacun se la représente d'une manière qui lui est propre, suivant le sentiment qu'il a du devoir, suivant la délicatesse de sa conscience. Elle contient des éléments empiriques, mais comment pourrait-il en être autre-

ment, si elle doit être une notion positive, si elle doit avoir un contenu réel? Comment se représenter que l'on est responsable, sans concevoir en même temps une loi, un juge, une sentence et une sanction, un mérite et une justice, sans les concevoir, d'une manière symbolique, comme analogues à ceux que nous fait connaître l'expérience?

Seulement, il faut se souvenir que toute la valeur de cette représentation symbolique, de la notion positive de responsabilité morale, repose sur le fait du devoir. Le fondement est assez solide, car le devoir est la règle suprême, le fait ultime de la vie morale, et nous n'avons pas le droit de nous refuser à admettre ce qu'il réclame pour être accompli. Il exige que nous nous considérions comme responsables envers la loi morale : cela suffit. Mais si, au nom de son autorité inconditionnelle, il exerce un empire incontesté sur notre vie morale, il ne dissipe pas notre ignorance naturelle, il ne change pas les conditions sous lesquelles nous connaissons et le monde et nous-mêmes : il ne recule pas d'une ligne les bornes de l'expérience possible pour les hommes. Par suite, il nous contraint à emprunter de cette expérience le contenu de notre notion de responsabilité mo-

rale pratique, puisqu'il ne nous ouvre aucun jour sur la responsabilité morale absolue, sur le mérite véritable, sur la justice suprême qui a sans doute réglé toute destinée et présidé à toute nature, d'une façon incompréhensible pour nous. Pratiquement donc, la notion de responsabilité morale que donne la conscience est légitime, puisqu'elle se fonde sur l'obligation morale; mais le devoir même est impuissant à prouver sa légitimité théorique, et elle n'est qu'un symbole. Encore, tous les éléments de ce symbole étant empruntés à la réalité empirique, à la réalité objective, rien ne nous autorise à supposer la moindre ressemblance, la plus lointaine analogie, entre cette responsabilité morale empirique et la responsabilité morale pure. L'idée de cette dernière est nécessairement vide, comme l'analyse l'a bien prouvé.

Nous pouvons donc enfin répondre à la question posée au commencement de ce chapitre. La notion commune de responsabilité contient en réalité deux notions bien distinctes, et le dédoublement, qui est nécessaire pour remédier au trouble causé par la dissociation imminente des éléments de l'ancienne notion, est en même temps légitime. Mais les deux nouvelles notions de

responsabilité légale tout objective et de responsabilité morale pure sont le produit de l'observation et de l'analyse : il fallait voir sous quelles conditions il était possible de les accepter et de les appliquer à la réalité concrète, à l'homme qui est à la fois raisonnable et sensible, membre de la société et sujet de la loi morale. Ces conditions, nous les avons déterminées, non pas *a priori*, mais, pour ainsi dire, sous la dictée de l'expérience même et de la conscience.

Quand le dédoublement sera un fait accompli, quand la notion de responsabilité purement objective sera admise par la législation pénale, sous les réserves que nous avons dites; quand nous serons bien persuadés que la notion de responsabilité morale absolue est vide pour nous, tout en nous sentant pratiquement responsables devant la conscience, un grand progrès sera accompli. L'antique notion pleine d'incohérences et de contradictions aura disparu, l'idée de justice sera devenue plus pure; mais ni l'énergie de la répression sociale, ni le sentiment de l'obligation morale ne se seront affaiblis.

CHAPITRE VI

CONCLUSION

La solution d'un problème philosophique, si nette et si rigoureuse qu'elle soit, ne peut jamais s'imposer avec l'évidence universelle et irrésistible que comporte la démonstration d'un théorème de mathématiques. Descartes, qui pensait le contraire, s'est trompé sur ce point : de là ses erreurs de méthode et ses illusions métaphysiques.

Ce n'est pas que toute démonstration, aussi bien mathématique que philosophique, ne repose en dernière analyse sur quelque chose qui n'est pas démontré : axiomes, définitions, hypothèses et postulats. Mais les axiomes et les définitions des sciences mathématiques, construits *a priori* par l'entendement pur, sont universellement acceptés. Leur simplicité et leur clarté parfaites préviennent toute équivoque : ils doivent à leur origine même

un caractère de nécessité qui se transmet à toutes les propositions dérivées. Enfin ils n'intéressent pas notre faculté de sentir et sont sans rôle direct dans la vie pratique.

Il en est tout autrement des hypothèses et des postulats sur lesquels peuvent se fonder des démonstrations philosophiques. Ceux-ci ne sont plus construits *a priori* par l'entendement pur. Ce sont des produits souvent obscurs, souvent même inconscients, des croyances et de la réflexion combinées. Ils intéressent l'âme tout entière, et décident, parfois sans qu'on le sache, de la direction morale de la vie. L'esprit qui se fonde sur eux les a adoptés, les a choisis d'une certaine manière. Voilà pourquoi le philosophe ne saurait forcer l'assentiment de tous comme le mathématicien : il ne peut guère prétendre à être approuvé que par ceux qui ont déjà choisi comme lui, ou à qui il persuadera de le suivre.

La démonstration n'est pas pour cela sans valeur : en matière de morale surtout, il est d'une haute importance que les conséquences soient rattachées rigoureusement aux principes. Mais il est bon de se rendre un compte exact de ces principes, quand même on ne peut pas les démontrer, et d'expliquer un choix qui, pour être consenti,

pour être libre dans une certaine mesure, ne doit cependant pas être arbitraire.

I

La notion de responsabilité s'est dédoublée. D'une part la notion de responsabilité légale s'est dégagée de tout élément subjectif, pour devenir exclusivement objective. De l'autre, la notion de responsabilité morale, vide en elle-même, emprunte au devoir un contenu positif, et peut être représentée symboliquement dans la conscience.

Même en acceptant cette solution du problème, il est naturel de se demander aussitôt : Pourquoi cette notion vide de la responsabilité morale pure? N'est-ce pas une contradiction dans les termes, que de parler d'un concept absolument vide? Et quel rôle attribuer, soit dans l'ordre théorique, soit dans l'ordre pratique, à une responsabilité « nouménale » dont nous ne pouvons ni ne pourrons jamais rien savoir? C'est le fantôme d'une ombre, c'est un dernier reflet de la mystérieuse « chose en soi » de Kant, que tout le monde après lui, même ses plus fidèles disciples, ont été d'accord pour

laisser s'évanouir. Puisque cette notion ne saurait être que vide, elle ne saurait être aussi qu'inutile. Qu'on la supprime, rien n'est changé et tout est simplifié.

Remontons aux principes qui ont dirigé notre analyse et notre démonstration : on verra que cette notion de responsabilité morale pure, toute vide qu'elle est, doit jouer un rôle très important au milieu de nos idées morales, et se trouve parfaitement légitime.

Tout d'abord, si nous ne savions pas que le mérite véritable, que la responsabilité vraie nous est nécessairement inconnue, en d'autres termes si nous cessions d'avoir présente à l'esprit la relativité de toute notre connaissance, même de la connaissance du moi par le moi, qu'arriverait-il? La notion de responsabilité morale que nous donne la conscience ne serait plus pour nous un pur symbole, sans aucune analogie nécessaire avec la réalité pure. Elle n'aurait pas seulement une valeur pratique. Elle acquerrait à nos yeux une valeur théorique : la conscience nous informerait donc pertinemment des degrés de notre mérite ou de notre démérite.

En même temps que cette notion perdrait son caractère symbolique, la confusion entre la notion

de responsabilité objective et la notion de responsabilité subjective, confusion que tous nos efforts tendent à dissiper, deviendrait inévitable. En effet, si le mérite de chacun peut être connu, n'est-il pas juste que chacun soit traité selon son mérite, et la loi pénale elle-même n'est-elle pas obligée d'en tenir compte? La conséquence est nécessaire et tous les obstacles pratiques n'empêcheraient pas un tel principe, si funeste mais si spécieux, de prévaloir et de dominer dans la loi. Au contraire, par des expédients, opposés eux-mêmes à toute équité, on essayerait d'atteindre à ce semblant de justice. Par exemple, si la conscience fait connaître à chacun son propre mérite, on ne saurait prétendre également lire dans la conscience d'autrui. Comment juger alors un accusé d'après son mérite? En contraignant sa conscience à avouer, en lui arrachant une confession volontaire, encore que ces mots jurent de se trouver unis. De là l'inquisition judiciaire, de là la torture, de là tous ces procédés d'instruction barbares et injustes, encore en usage aujourd'hui chez la plupart des peuples, et qui n'ont d'autre objet que de faire parler la conscience.

Mais, si l'on est bien persuadé que la notion de responsabilité morale, en tant qu'elle est positive,

est purement symbolique, on la sépare tout naturellement de la notion de responsabilité légale, qui ne contient que des éléments objectifs donnés. On comprendra que, tenus de nous considérer comme moralement responsables, nous n'avons aucun moyen cependant de nous représenter ni même de concevoir cette responsabilité morale, et que la loi par suite ne saurait en tenir compte. Là est l'utilité de cette notion vide et en apparence inutile. Est-ce donc peu de chose que d'empêcher la justice humaine de s'ériger en justice vraie, en justice absolue, comme sa tendance naturelle la porte à le faire, comme elle l'a fait presque toujours jusqu'ici, au prix de la plus cruelle iniquité ! C'est un grand bienfait que de déclarer inoccupée à jamais une place qui ne peut jamais être humainement bien remplie. La notion vide de responsabilité morale réduit la justice établie à son rôle nécessaire de protectrice sociale et prévient ses empiètements. Elle soulage en même temps la conscience de tous, en dispensant de prononcer des sentences toujours douteuses et téméraires sur le mérite des autres hommes. Non qu'elle nous engage à envelopper dans la même indifférence le vice et la vertu : nous sommes toujours obligés de mépriser et de fuir le premier,

d'aimer et de rechercher l'autre. Le devoir a sur nous le même empire qu'auparavant, mais nous sommes délivrés de la lourde tâche de sonder les consciences, et de juger des bons et des méchants.

Ainsi, grâce à la notion vide de responsabilité morale pure, toute confusion est rendue impossible; la justice établie est maintenue dans ses limites, et la conscience publique se délivre du malaise toujours croissant que produit l'ancienne notion de responsabilité. L'utilité n'est donc pas contestable : reste la question de légitimité, en d'autres termes, la question de principes.

N'est-ce pas une contradiction, une absurdité manifeste, qu'une notion vide de tout contenu? Quel sens peut-on donner à une responsabilité dont nous n'avons aucune idée, et qu'il nous est absolument interdit de nous représenter? Pensons-nous même ainsi autre chose que des mots?

L'absurdité ne serait pas niable, en effet, si on prétendait posséder positivement une telle notion, en même temps que l'on affirme qu'elle est sans contenu. Mais on n'a pas cette prétention. Quand on dit : la notion de responsabilité morale pure est vide, cela signifie : la notion positive

de responsabilité que nous trouvons dans la conscience est relative; bien plus, étant relative, elle ne nous donne aucun jour sur la responsabilité morale réelle. En d'autres termes : nous avons une idée positive de responsabilité sociale ou légale : les éléments de cette notion proviennent de l'expérience, de la réalité objective. Nous avons aussi une idée de notre responsabilité morale, et la conscience nous dit que nous devons considérer cette idée comme valable; mais prenons garde que tous les éléments de cette notion sont objectifs, empruntés à la précédente, et que si nous éliminons tous ces éléments, il ne reste rien. Il nous est donc impossible de former une notion positive de responsabilité morale proprement dite. Nous n'avons aucun moyen de connaître notre véritable mérite, ni à plus forte raison celui de nos semblables; nous n'avons aucun droit de prononcer au nom de la vraie justice : abstenons-nous de parler de responsabilité morale pure, puisque ce concept est vide pour nous. Dès lors, la contradiction disparaît. C'est simplement la reconnaissance, ou, si l'on aime mieux, l'aveu de notre condition humaine et des bornes nécessaires de notre expérience.

Le principe sur lequel nous nous fondons est

celui-ci : Nous ne saurions avoir d'idée positive que de ce qui est donné ou peut être donné dans notre expérience. Or la responsabilité morale absolue n'est pas du domaine de cette expérience. Pour la concevoir, en effet, il faudrait que l'homme se connût dans sa véritable essence, qu'il comprît comment son individualité, sa personnalité peuvent exister, quelle est la cause et la raison de la nature et du caractère qu'il trouve en lui, sans se les être faits à lui-même.

L'homme est-il en état de résoudre ces questions? C'est ici qu'il faut choisir. Les uns pensent que la raison de l'homme est faite à l'image de la raison suprême, et que rien ne lui est à jamais caché. Miroir conscient de l'univers, elle peut ou du moins elle pourra, à force de courage et d'efforts, s'expliquer et cet univers et l'homme même. L'essence de l'homme se manifeste à lui dans la conscience; avec ce point d'appui inébranlable dans la réalité vraie, il lui est possible de s'élever jusqu'au principe de toute réalité. C'est l'acte de foi en la raison qu'ont fait tous les grands métaphysiciens : Platon, Aristote, Descartes, Leibniz, Malebranche, Spinosa, prennent également pour accordé que l'homme peut se placer au point de vue de l'absolu.

D'autres, parmi lesquels Kant est le plus illustre, s'appuient sur un postulat tout contraire. A leurs yeux, rien ne prouve, *a priori*, que la raison de l'homme soit capable de tout connaître et de tout comprendre. Sans doute elle s'attribue ce pouvoir, mais c'est faute de s'interroger elle-même. Cette opinion irréfléchie, cette confiance naïve dans la puissance illimitée de sa raison, est simplement une des nombreuses formes de la présomption par laquelle l'homme s'imagine d'abord que sa personne est la fin et la raison d'être de tout ce qui est. Il lui a fallu très longtemps pour qu'il s'accommodât d'habiter un petit canton ignoré de l'univers : il avait cru naturel que la terre, étant sa demeure, fût le centre du monde. Mais ici il n'y a pas moyen de lutter contre l'évidence. Comment nier aujourd'hui que la terre ne soit une humble planète tournant autour d'un petit soleil, emporté lui-même avec son système à travers l'espace infini ? Moins d'un siècle a suffi pour que Copernic, Galilée et Newton n'aient plus rencontré de contradicteurs; on ne résiste pas à la démonstration mathématique. Mais que la même présomption anthropocentrique, s'il est permis d'employer ce terme, est difficile à vaincre quand nous sortons du monde physique, et qu'il s'agit de notre

esprit! Nous ne connaissons rien, non pas même notre moi, que sous la condition du temps et peut-être aussi de l'espace; nous ne pouvons penser sans faire usage du principe de causalité. Qui nous assure que le temps, et l'espace, et la causalité, aient quelque valeur, quelque sens, hors de l'esprit de l'homme? Nous n'en avons d'autre garant que notre tendance instinctive à attribuer à ces intuitions et à ce concept une valeur absolue. Cependant, plus la réflexion avance, plus elle montre que cette tendance nous égare. Elle montre que l'homme ne saurait sortir de lui-même, et que son absolu est un absolu humain. Il y a des conditions auxquelles toute la connaissance est soumise *a priori*, et qui sont l'expression de notre nature même. C'est un effort chimérique que de vouloir franchir les bornes que nous portons avec nous. Les choses telles qu'elles sont en soi, la réalité absolue nous est nécessairement cachée. Sachons nous résigner à être hommes et non pas dieux. Notre raison a son domaine, encore assez vaste : que l'on mesure la distance qui sépare notre science de celle du génie imaginé par Laplace, qui posséderait la formule de l'univers! Il ne s'agit pas non plus de nier ce que nous ne pouvons connaître. Il s'agit,

ce qui est plus difficile sans doute, et plus pénible aux prétentions humaines, d'avouer que s'il y a un absolu, nous ne le connaissons point, et ne pouvons le connaître.

En nous plaçant à ce second point de vue, nous avons pu considérer comme vide pour nous la notion de la responsabilité morale, sans soutenir que cette responsabilité n'existe point. En d'autres termes, nous avons reconnu le mystère de la prédestination et de la grâce, et nous n'avons pas cru indigne de la raison d'avouer qu'elle ne comprend pas ce mystère, nous n'avons pas cru davantage qu'elle fût obligée de le nier, parce qu'elle ne le comprend pas. S'il était possible au moi de se rendre compte de lui-même, de sa nature, de son essence, du caractère avec lequel il est né, et dont la marque s'imprime d'une façon nécessaire sur toutes ses actions et sur les efforts mêmes par lesquels il tente de se réformer, son premier devoir serait de poursuivre cette connaissance à travers toutes les difficultés. Mais puisque, ne se percevant lui-même que dans le temps, et contraint, pour connaître ses propres modifications, de les penser sous la loi de la causalité, il ne peut atteindre le tout, l'absolu de lui-même, le plus sage est encore de se résigner. Si nous ne pouvons conce-

voir la responsabilité morale dans sa réalité absolue, comprenons au moins notre ignorance. De la sorte, nous ne nierons point cette réalité, quoiqu'elle nous soit cachée, et nous ne serons point exposés, d'autre part, à prendre pour l'absolu le relatif que nous connaissons.

Faisons-nous ainsi trop bon marché des droits de la raison humaine? N'est-il pas excessif de lui interdire *a priori* la connaissance des choses telles qu'elles sont en soi? — C'est lui rendre service au contraire, que de lui donner conscience de ses limites, c'est lui épargner les erreurs et le trouble où elle ne manque point de tomber chaque fois qu'elle les dépasse. Que de fois les plus grands esprits se sont élancés à la conquête du royaume métaphysique de l'être en tant qu'être! Aucun n'y est entré, dans cette terre défendue. Les uns ont construit un magnifique poème d'abstractions, les autres une puissante généralisation de l'expérience : tous ont fait œuvre d'art autant que de science, et ont appelé l'imagination au secours de la raison. Le danger n'est donc pas que l'on restreigne les droits de la raison, car il est naturel que ces droits expirent où finit son domaine : le danger serait plutôt dans ses prétentions exces-

sives et dans les échecs qui l'abattraient sans la corriger.

Il serait impossible, en effet, qu'à la longue la conclusion suivante ne finît par s'imposer à l'esprit découragé : « Puisqu'il n'est pas d'objet réel que la raison ne puisse atteindre, ni de relation réelle qu'elle ne puisse concevoir, tout prétendu objet qu'elle ne peut saisir, toute prétendue relation (comme la responsabilité morale absolue), qui lui échappe, n'existent point. » S'étant refusé à elle-même la faculté d'ignorer, elle peut suspendre son jugement, mais d'une façon provisoire : il faut qu'à la fin elle se prononce, qu'elle affirme ou qu'elle nie. Aussi bien que le sensualisme des sophistes, le dogmatisme des métaphysiciens pourrait prendre pour devise : « L'homme est la mesure de toutes choses » ; les sensualistes entendant les sens de l'homme, et les dogmatiques, sa raison. Dans les deux cas l'affirmation est téméraire, car s'il est vrai en fait que l'homme soit la mesure de toutes choses, rien ne prouve qu'en droit il doive ou puisse l'être. Que l'homme mesure tout à sa nature propre, à ses facultés de connaître, cela est naturel, cela est même nécessaire, quant à lui ; mais qu'il affirme que, objectivement, tout se mesure à elles,

c'est une prétention que rien ne justifie. Ambition périlleuse qui le pousse à nier ou à affirmer, quand il n'aurait qu'à se récuser, s'il se connaissait mieux !

Scepticisme, dira-t-on : aussi bien, pendant longtemps, Kant a-t-il été représenté en France comme un sceptique. Pourtant, en se plaçant sans arrière-pensée au point de vue que nous avons essayé de fixer, on verra qu'il ne saurait être question ici de scepticisme. Le scepticisme consiste à regarder toute certitude comme illégitime, par la raison que le criterium de la vérité nous fait défaut. Nos facultés de connaître sont mises en suspicion, et notre science s'écroule. Hormis la sensation présente, en tant que sensation, nulle connaissance n'a de valeur certaine. Ce n'est point là assurément une conclusion qui se puisse tirer de ce qui a été dit plus haut. On a refusé d'admettre que notre connaissance eût une valeur absolue : mais sa valeur humaine demeure entière. La raison peut encore former des propositions universelles et nécessaires : la démonstration géométrique est toujours légitime, l'induction des sciences physiques établit encore avec une entière certitude les lois de la nature. Seulement cette universalité et cette nécessité ont leur fondement dans

la constitution même de l'esprit humain. Nous pouvons juger et raisonner : il y a des jugements synthétiques *a priori*. Mais ces derniers aussi sont relatifs, et nous n'avons pas le droit de considérer notre *a priori* même comme un *a priori* absolu.

Cette relativité une fois reconnue est si loin du scepticisme, qu'elle prémunit au contraire toute notre science contre ses attaques.

En effet, tant que nous prétendons à une vérité absolue, le scepticisme pourra toujours nous demander qui nous garantit que nous l'avons atteinte, ou seulement que nous pouvons la chercher. Les vérités éternelles objectivement nécessaires de Bossuet, pour un autre entendement que le nôtre, sont-elles encore des vérités ? Descartes a bien pu supposer un malin génie qui ferait en sorte que nous nous trompions dans les jugements les plus simples, par exemple dans l'addition de deux et deux. Mais si nous avouons que toute vérité par nous acquise est par ce fait même une vérité humaine, le scepticisme est impuissant contre elle.

L'histoire confirme en tout point cette déduction. Le dogmatisme métaphysique qui pense encore atteindre l'absolue vérité et l'explication dernière des choses « par les premières causes et les

premiers principes », rencontre une indifférence presque générale, expression assez dédaigneuse du scepticisme. D'autre part les mathématiques ont pleine conscience de leur origine et de leur but : elles savent que l'entendement humain les tire tout entières de lui-même, en d'autres termes qu'elles lui sont relatives : qui s'avise de combattre les mathématiques, ou de nier leur certitude, à l'exemple de l'épicurien Polyœnus ? Pareillement les sciences positives de la nature ont proclamé, par la bouche de Müller, de Helmholtz, et de du Bois-Reymond, qu'elles ne prétendaient en aucune façon à la connaissance de l'absolu de la nature, mais qu'elles étudient seulement les phénomènes et leurs lois, c'est-à-dire ce qui est relatif aux sens et à l'entendement de l'homme. Aussi ne voit-on personne qui songe à être sceptique au sujet de la physique ou de la chimie. Montaigne même ne s'amuserait plus aujourd'hui à ce jeu.

II

Ainsi, faire sentir à la raison ses bornes naturelles, ce n'est point la condamner à l'impuissance : soutenir la relativité de la connaissance

humaine, ce n'est point nécessairement être sceptique. Mais il est un autre reproche auquel nous devons aussi répondre, ou, pour mieux dire, un autre soupçon dont il faut nous laver : ne sommes-nous pas, dans nos principes, et dans les conséquences que nous en tirons, d'accord avec les positivistes, sinon dans les termes, au moins pour le fond ? N'est-il pas conforme à leur doctrine de déclarer vide de tout contenu la notion subjective de responsabilité, et de n'admettre que des éléments objectifs dans la notion de responsabilité légale ? Ne disons-nous pas comme eux, en repoussant les prétentions de l'esprit humain à connaître la réalité dernière des choses :

Sors tua mortalis : non est mortale quod optas ?

Le positivisme demande que l'homme s'abstienne de toute spéculation métaphysique, comme inutile et illusoire : n'est-ce pas le point où nous mène la doctrine de la relativité de la connaissance ? Les phénomènes et leurs relations nécessaires dans le temps et dans l'espace, les faits et les lois : voilà le domaine, illimité du reste, que l'esprit peut occuper, mais sans pouvoir en sortir. La sagesse de l'âge positif consiste à s'y tenir : ne nous rendons-nous pas à cette sagesse, quand

nous disons que l'absolu, s'il existe, nous est nécessairement incompréhensible, de par la nature même de notre entendement?

Un des hommes qui connaissent le mieux le mouvement des esprits de ce temps, observant une tendance générale aujourd'hui en France à accepter les résultats de la critique kantienne, la caractérisait ainsi : « Je considère le kantisme comme une sorte de positivisme honteux. On est d'accord avec lui sur les principes, mais on répugne à accepter les conclusions, à cause de ce qu'elles ont d'étroit et de sec, d'insuffisant pour le cœur, de tyrannique pour l'esprit. On se trouve ainsi à moitié chemin entre le positivisme avoué et l'effort métaphysique : plus près de l'un ou de l'autre, selon les dispositions de chacun. Mais c'est un état d'équilibre bien instable, et l'on finit toujours par tomber du côté où l'on penche. »

Il est vrai, bien des esprits que le découragement métaphysique a atteints, mais que la sécheresse positiviste rebute encore, demandent à la critique kantienne un compromis qui satisfasse à la fois leurs besoins scientifiques et leurs instincts rationnels. Et en effet, si on prend cette critique par un côté seulement, si on s'attache à sa partie négative à l'exclusion du reste, on y trouve tous

les principes d'un positivisme à qui il ne manque que son nom. Toute recherche métaphysique est expressément condamnée, au nom de la nature même de l'esprit humain ; l'entendement est déclaré vide *a priori*, et ses concepts ne peuvent s'appliquer qu'aux intuitions sensibles : donc, sans intuition sensible, il n'y a point de science, il n'y a pas même de connaissance possible. Par suite, nous ne pouvons avoir aucune idée des choses telles qu'elles sont en soi, et le domaine de notre pensée ne dépasse pas le champ de l'expérience.

Ces propositions ne sont-elles pas identiques, en apparence du moins, aux principes mêmes du positivisme? La science de la nature s'accommode aussi bien des uns que des autres. En France, le triomphe de l'esprit scientifique en philosophie s'est traduit par la faveur dont jouit le positivisme : en Allemagne, les *Naturforscher* ont témoigné autant de respect pour Kant que de mépris pour le dogmatisme métaphysique et la spéculation sur l'absolu. Les écrits philosophiques de du Bois-Reymond sont significatifs à cet égard. Il s'inspire de la critique kantienne, quand il détermine *a priori* les limites selon lui infranchissables de la connaissance de la nature ; et en même temps il ne dit rien que le positivisme le plus décidé, et à

plus forte raison, qu'un positivisme hésitant et inavoué ne puisse admettre.

Mais voici maintenant par où notre point de vue diffère de celui des positivistes. Pour eux, la relativité de toute connaissance est un fait d'expérience. Après avoir vainement cherché des causes, l'homme se borne à découvrir des lois ; après avoir vainement spéculé sur les substances, il observe et classe les phénomènes. C'est le signe caractéristique du progrès : il est la preuve que l'esprit est entré dans sa maturité positive. La thèse fondamentale du positivisme, son postulat suprême, c'est la théorie des trois périodes : Littré l'a expressément avoué. Or elle s'appuie sur l'histoire, non sur l'analyse psychologique ou logique. Point de théorie explicite de la connaissance, et, pour le dire en passant, on reconnaît là ce caractère vague du système positiviste, qui lui a valu tant de partisans, mais qui fait aussi sa faiblesse. Nous rencontrons seulement un sensualisme dont les origines sont faciles à découvrir dans le dix-huitième siècle, puisque Auguste Comte se rattache de la façon la plus directe aux auteurs de l'Encyclopédie. L'esprit en somme est conçu comme passif dans la connaissance : la valeur de la pensée lui vient de sa conformité à l'objet, et

non point de l'esprit lui-même. Le rôle actif de l'esprit doit être uniquement de se placer dans les meilleures conditions possibles pour refléter l'univers, tel qu'il tombe sous notre connaissance, c'est-à-dire de s'armer d'abord des meilleurs instruments et des méthodes les plus parfaites pour observer et analyser les faits, pour supposer et démontrer des lois, puis de se dégager de toute illusion subjective qui serait de nature à altérer la pureté de l'image.

Cela posé, quand le positivisme admet que « toute connaissance humaine est relative », il n'entend pas, comme les disciples de Kant, que toute connaissance est un produit de l'activité de l'esprit humain; il emploie simplement une formule commode pour exprimer que l'absolu, les causes, les origines n'étant jamais donnés dans l'expérience, le philosophe n'a pas à s'en préoccuper, puisque son but unique est de systématiser le plus rigoureusement possible le monde de l'expérience. Les positivistes n'attachent donc à ce terme, relativité de la connaissance, qu'un sens négatif. Il leur sert à condamner d'avance, à rejeter *a priori* toute métaphysique, toute recherche de l'absolu. Enfin cette recherche elle-même est proscrite à la fois au nom du sensualisme et

au nom de l'histoire de l'esprit humain, d'après la théorie positiviste des trois âges.

Pour nous, au contraire, la relativité de la connaissance a un sens positif très important : c'est le résultat de tout le travail de réflexion de l'esprit sur lui-même, depuis Protagoras jusqu'à Kant. Ce n'est pas le congé signifié à la métaphysique par la science positive triomphante, qui se prend elle-même pour type de toute connaissance valable. C'est l'esprit humain se reconnaissant dans le produit de son activité, et comprenant qu'il lui est impossible de faire dans toute connaissance, quelle qu'elle soit, le départ entre ce qui vient de lui et ce qui vient du dehors. Protagoras avait eu le mérite de poser ce problème ; Platon s'efforça de le résoudre dans le Théétète, et depuis lors, toute doctrine philosophique dut rechercher quelle était, à son sens, la part de l'esprit humain dans la connaissance. Ainsi s'explique l'importance toujours croissante du problème de la connaissance au point de vue de la métaphysique. Celle-ci cherchait par quelle disposition particulière, par quelle conversion (ἐπιστρόφη), l'âme pouvait se placer au point de vue de l'absolu. Ni Aristote, ni Descartes, ni Leibniz n'ont réussi à toucher le but, et Kant enfin a expliqué la cause

de leur insuccès : c'est que toute connaissance humaine est essentiellement l'œuvre de l'esprit, la pensée étant soumise à des conditions *a priori*, et qu'ainsi l'objet tel qu'il est en soi nous est caché par le fait même de notre nature. Vouloir se placer au point de vue de l'absolu serait vouloir cesser d'être homme, et substituer à notre faculté de connaître un autre entendement, un entendement absolu, dont nous n'avons aucune idée. Hegel a tenté la chose, et il a réduit la métaphysique *ad absurdissimum*, comme le dit fort bien Stuart Mill.

Ainsi pour les positivistes, relativité de la connaissance signifie simplement exclusion de toute métaphysique au nom de l'empirisme, ou, si l'on aime mieux, de la méthode scientifique, à qui elle n'offre point d'objet. Point d'autre justification que la nécessité d'un prétendu progrès de l'esprit humain entrant dans la période positive. Pour nous au contraire, la relativité de la connaissance résume tout l'effort de la réflexion philosophique sur ce problème : quelle est la part de l'esprit dans la connaissance? C'est l'esprit humain prenant conscience de sa condition, et se résignant, non seulement à ne plus se croire placé au point de vue de l'absolu, mais aussi à ne plus tenter d'inu-

tiles efforts pour y atteindre. Serait-il légitime, serait-il juste de confondre des doctrines dont l'inspiration est si différente? N'y a-t-il pas très loin de Kant à Auguste Comte? Celui-ci est le successeur des empiriques: Kant n'a-t-il pas cherché, au contraire, à établir les conditions universelles *a priori* de toute connaissance, même empirique? N'a-t-il pas trouvé l'explication de tous les caractères de la connaissance dans le sujet, qu'Auguste Comte, sans plus ample examen, déclare simplement réceptif?

Mais, si tous deux arrivent à la relativité de la connaissance par des voies différentes, le résultat n'est-il pas le même en définitive? Tous deux n'enferment-ils pas l'esprit humain dans les bornes de l'expérience, en lui interdisant à jamais l'accès de la réalité absolue et l'explication dernière des choses? Tous deux ne lui enlèvent-ils pas la foi qu'il avait en lui-même, et qui faisait sa grandeur?

Il s'en faut de beaucoup: nous allons reconnaître ici encore, sous une ressemblance apparente, une divergence profonde entre les deux doctrines.

Le positivisme prétend nous transporter résolument du domaine des rêves et de l'illusion dans

celui de la réalité et de l'activité féconde. Dans la période métaphysique, l'esprit humain s'épuisait à poursuivre l'insaisissable, la substance, la cause, l'infini. Dans la période positive, il conquiert la connaissance de la nature, et cette connaissance, bien que limitée aux phénomènes et à leurs lois, est suffisante, puisqu'elle nous en assure l'empire. Le positivisme pourrait donc prendre à son compte la formule célèbre « Contente-toi du monde donné ». La conquête de ce monde lui paraît être l'emploi raisonnable, et le seul raisonnable de l'activité humaine. La perfection de l'esprit positif serait de ne plus chercher à sortir par la pensée de ce monde seul réel pour nous, de bannir à tout jamais, d'oublier les rêves de la métaphysique. La science et la généralisation des sciences, qui serait la philosophie, doivent suffire à tous les besoins de notre esprit, sans préjudice bien entendu des « douceurs très ravissantes » de la poésie.

C'est là une façon d'entendre la relativité de la connaissance que nous ne saurions accepter. A notre sens elle choque ce qu'il y a de plus élevé et de plus noble dans la nature humaine, cette voix intérieure qui crie, au contraire : « Ne te contente pas du monde donné ! » Kant lui-même reconnaissait la puissance de cet instinct profond

de notre nature, quand il disait que « l'homme ne peut pas plus se passer de métaphysique que d'air respirable ». L'esprit de l'homme étouffe dans le monde de l'expérience, si ce monde est clos de toutes parts : il peut se résigner à n'en point sortir, sachant que l'au delà lui est inaccessible, mais il ne peut se résigner à perdre la pensée de cet au delà.

En d'autres termes, pour le positiviste, la réalité relative que nous pouvons connaître est la seule que nous devions considérer comme réelle : toute autre n'existe point pour nous et doit être bannie de notre esprit comme une cause d'erreur et de trouble. Mais, si la pensée d'une réalité absolue, quoique inconnaissable, n'est pas là constamment pour contre-balancer l'impression quotidienne de la réalité empirique, la relativité de cette réalité empirique ne devient-elle pas un vain mot? La réalité empirique ne prend-elle pas peu à peu à nos yeux le caractère de l'unique réalité? Ceci explique pourquoi le positivisme, tout en proclamant la relativité de la connaissance, est cependant une philosophie très dogmatique. Elle promet hardiment à ceux qui l'acceptent la tranquillité d'esprit que les autres doctrines sont impuissantes à donner. Dogmatisme insupportable, au prix duquel

celui d'un Leibniz ou d'un Descartes ne paraît plus qu'une noble témérité! Quand ces grands métaphysiciens s'efforçaient d'atteindre la raison dernière et le principe suprême de toutes choses, chacun restait juge de la valeur de leurs démonstrations. La doctrine de l'harmonie préétablie ne se présentait après tout, de l'aveu même de Leibniz, que comme une belle hypothèse, et la plus propre à satisfaire aux conditions du problème posé. Mais le dogmatisme positiviste parlerait au nom de la science qui prétend démontrer absolument, et qui ne nous laisserait point d'issue. Enfermé alors dans le monde de l'expérience, l'homme s'écrierait avec Pascal « qu'il n'est produit que pour l'infinité ».

A nos yeux, si l'homme doit se résigner à ne point connaître l'absolu, c'est à la condition d'en avoir la pensée constamment présente. Il n'y a rien là de contradictoire, et nous avons vu qu'une notion vide n'est pas un pur rien. L'idée que toute réalité empirique est relative nous préserve de l'ivresse scientifique; nous ne sommes plus tentés de prendre notre science pour la science absolue. La raison ayant conscience de conditions auxquelles elle est soumise, comprend que l'essence véritable du monde et du moi lui-même lui échappe : elle s'explique désormais ses propres erreurs métaphy-

siques sans y retomber, et résignée, mais non mutilée, elle se dévoue à l'accomplissement de sa tâche humaine.

Entendue de cette façon, la relativité de la connaissance n'a plus rien qui froisse les aspirations les plus élevées de l'âme, ni qui lui donne, si l'on ose dire, la sensation d'être captive et dépouillée de ses ailes. La place de l'infini, de l'absolu dans la pensée n'est point supprimée : invisible et présent, s'il ne peut être connu, il n'est pas cependant méconnu. La dignité de la raison n'a rien à souffrir de l'aveu de ses limites et de son impuissance à tout savoir, précisément parce que cet aveu est volontaire. Une fois qu'elle a reconnu tout ce qu'il y a de puéril dans l'illusion anthropocentrique ; une fois qu'elle a compris combien il est peu vraisemblable qu'un être fini, jeté en un point du temps et de l'espace, puisse saisir la réalité absolue de toutes choses, ou même d'une seule, la raison désabusée ne trouve pas trop amère cette connaissance de soi-même et peut y trouver de quoi consoler sa fierté. Elle ne regrette pas plus sa présomption première que l'homme fait ne voudrait redevenir enfant. Elle a enfin un sentiment secret qu'elle est plus près de l'absolu, quand elle avoue qu'elle l'ignore et que

son rapport à la réalité empirique lui échappe, que quand elle pensait pouvoir l'atteindre et l'enfermer dans les cadres de notre entendement.

III

Mais cette philosophie est une impasse. — D'accord : l'homme pourrait-il penser autrement qu'avec son esprit ? On ne lui impose point ces limites ; c'est lui-même qui reconnaît les bornes où sa nature le contient. Toutes les puissances, toutes les énergies de cette nature peuvent encore se développer. Elles y sont mieux disposées que jamais, puisque les difficultés inextricables suscitées par l'ancien dogmatisme ont disparu avec lui. Par exemple, tant que l'on attribue au temps, à la causalité, et par suite au déterminisme des phénomènes une valeur objective, comment peut-on prouver l'existence d'une cause libre, comment même la comprendre ? C'est un concept contradictoire. Si au contraire on reconnaît dans le temps une intuition pure *a priori* de l'esprit humain, dans la causalité une forme de son entendement, et par suite dans le déterminisme un cadre universel et nécessaire de tous les phénomènes pensés

par nous, la contradiction s'évanouit. Ce déterminisme n'a plus à nos yeux le caractère d'une réalité absolue, et, bien que nous ignorions tout à fait ce que cette réalité absolue peut être, il suffit que le déterminisme universel n'ait plus, comme les phénomènes eux-mêmes, qu'un caractère relatif, pour que nous soyons délivrés des angoisses où nous jetait le fantôme d'une nécessité inéluctable. La science peut désormais prendre le déterminisme pour son postulat fondamental, comme le voulait Claude Bernard : nous n'y voyons plus aucun danger, parce que nous savons que ce postulat est une hypothèse innée pour ainsi dire à l'esprit humain, et qui ne peut avoir qu'une valeur humaine.

En même temps que la science est affranchie de toute entrave métaphysique, elle est garantie contre ses propres excès ; elle sait qu'elle est relative à la nature de l'esprit humain, et qu'elle doit à cette relativité même sa certitude, sa nécessité, et jusqu'à sa valeur objective : il n'est donc pas à craindre qu'elle donne naissance à un nouveau dogmatisme. Là est l'utilité de la réflexion philosophique, de la critique de l'esprit humain, contrepoids indispensable à la masse toujours croissante des sciences positives. Plus celles-ci se déve-

loppent et étendent leurs conquêtes, plus il est nécessaire que l'homme n'oublie point quels en sont l'origine, le fondement et la valeur, et que la réalité absolue lui est inaccessible.

Ainsi, quand la raison a le courage de reconnaître sa condition et de s'astreindre à rester dans ses limites naturelles, le dogmatisme métaphysique disparaît devant la science positive ; mais par un juste retour, la science, se sachant relative, laisse place à la croyance. Non que la porte soit ouverte à toutes les superstitions : au contraire, la science positive les déracine une à une, à mesure qu'elle répand partout une notion plus exacte et plus rigoureuse des lois de la nature. Mais cette réalité absolue, que notre science ignore et doit vouloir ignorer, que nous ne pouvons pas même nous représenter, sauf au moyen de symboles, nous pouvons du moins croire qu'elle est conforme à ce que réclame notre nature morale.

Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas. Il n'appartient à celle-ci ni de les appuyer ni de les combattre. Ce qui est le plus inacceptable dans l'optimisme de Leibniz, ce n'est pas l'optimisme même, c'en est la démonstration. Non, le règne de la nature ne coïncide pas avec le règne de la grâce. Tout au moins n'avons-nous aucun moyen

de comprendre comment cette identité est possible, ni même ce que peut être le règne de la grâce. Dès que nous essayons de le concevoir, nous nous y transportons nous-mêmes avec les formes et les catégories de notre esprit, et nous en faisons un nouveau règne de la nature. Mais, sachant que cette nature où nous vivons est toute relative à notre faculté de connaître, et que le plus haut effort de notre esprit ne saurait nous en faire sortir, le recours à la foi nous est ouvert, si nous voulons.

Foi signifie proprement confiance. Il ne s'agit pas ici de croire sous bénéfice d'inventaire, et de demander à la raison la confirmation de ce qu'il faut admettre. La foi véritable est indépendante, et trouve un fondement propre dans l'énergie morale de l'âme. La théologie rationnelle inventée par le moyen âge est une conception bâtarde. La raison, sur son domaine, n'a que faire de la foi : hors de son domaine, elle ne peut rien, et la foi est obligée de se suffire. Leur antagonisme n'est donc pas à craindre, ni leur alliance à rechercher; elles ne peuvent pas plus l'une contre l'autre que l'une pour l'autre. Nous ne pouvons rien savoir de notre responsabilité morale véritable, nous ne pouvons même la concevoir ; mais rien ne nous empêche non plus de croire à la chute

originelle et à la rédemption, comme à un symbole de notre destinée.

La nature de l'homme lui permet de se connaître lui-même dans le temps, comme placé au milieu d'un univers sensible. Cet univers, la science lui en donne les lois, et du même coup l'empire. Mais l'homme ne se contente pas du monde donné : il s'élève de la science positive à la philosophie. Obtient-il accès dans le monde de l'absolu ? Non, la philosophie ne saurait donner à l'homme l'intuition de ce qui n'est pas objet d'expérience. Mais elle lui fait comprendre qu'il ne peut saisir que des phénomènes, que sa propre personnalité lui est un mystère, et que le devoir seul donne un sens à la vie.

Cette philosophie élève l'homme et l'humilie à la fois. Elle raille notre vanité et notre présomption naturelles, et met un frein à l'orgueil de notre raison ; mais elle nous relève en même temps, en éveillant en nous le sens mystérieux du divin. Elle nous fait sentir l'impertinence de notre raison, qui discutait familièrement les conditions d'existence de l'absolu ; mais du même coup, elle nous amène à l'humilité et au respect. Incapable de tout connaître, l'homme ne juge plus indigne de lui de croire sans savoir, et d'espérer sans mériter. Le

moi perd de son importance démesurée, de son intolérance, de son égoïsme : il devient plus accessible à la sympathie et à la charité, en un mot, à la justice.

FIN

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS..... IX

CHAPITRE Ier. — L'idée commune de responsabilité.... 1

CHAPITRE II. — Analyse objective de l'idée de responsabilité..... 29

CHAPITRE III. — Analyse subjective de l'idée de responsabilité..... 71

CHAPITRE IV. — Formation de l'idée de responsabilité. 129

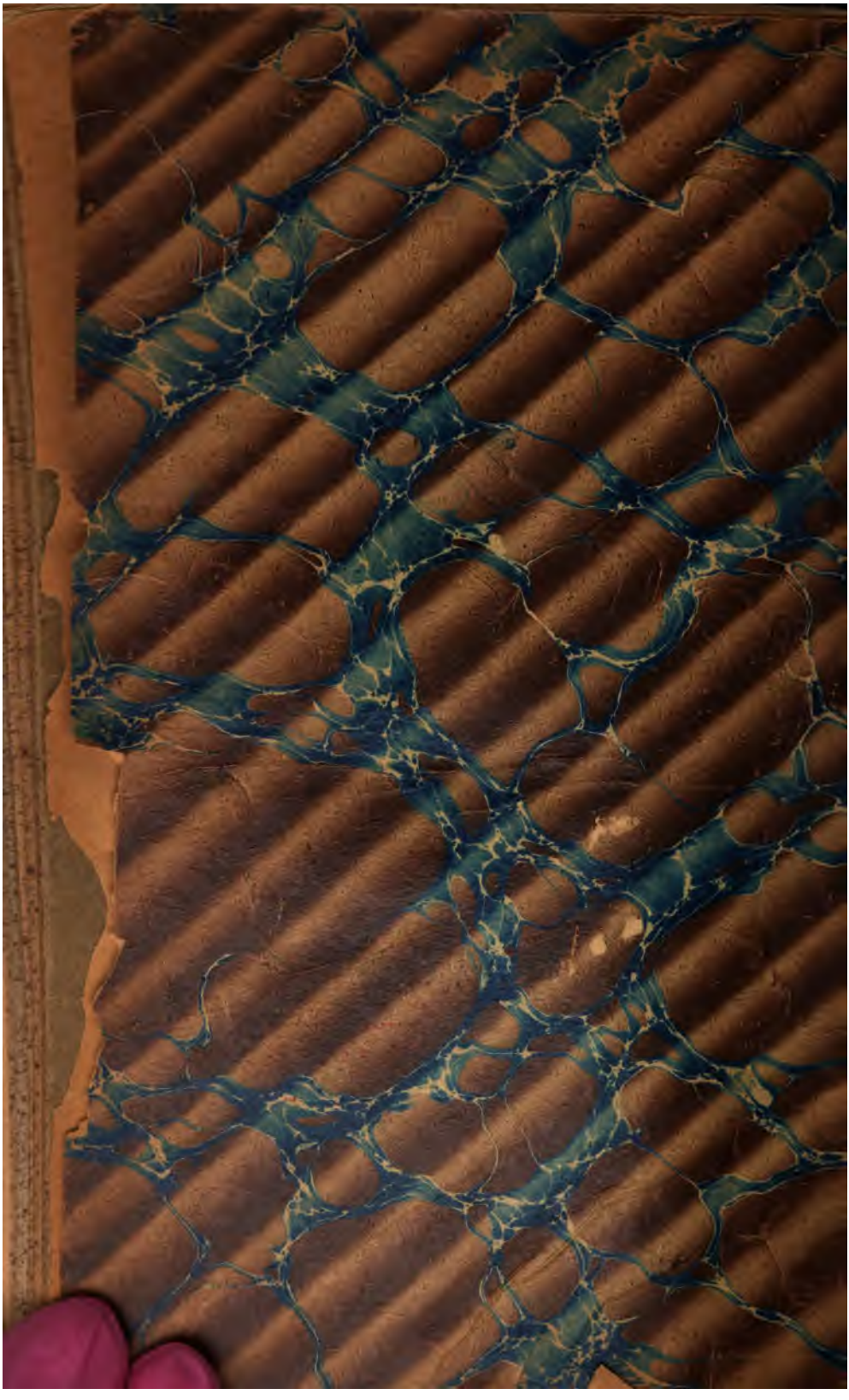
CHAPITRE V. — Dédoublement de la notion de responsabilité..... 175

CHAPITRE VI. — Conclusion..... 217

BOURLOTON. — Imprimeries réunies, A, rue Mignon, 2, Paris.

BOURLIERON. — Imprimeries réunies, A, rue Mignon, 2, Paris.

13 2pp to rt pt
145 low rec



3 2044 018 747 00

The borrower must return this item on or before the last date stamped below. If another user places a recall for this item, the borrower will be notified of the need for an earlier return.

*Non-receipt of overdue notices does **not** exempt the borrower from overdue fines.*

Harvard College Widener Library
Cambridge, MA 02138 617-495-2413

WIDENER
SEP 1 0 2004
AUG 1 5 2005
BOOK DUE
CANCELLED

Please handle with care.
Thank you for helping to preserve library collections at Harvard.